الإنسان عند الغزالي

تأليف

الدكتور علي عيسى عثمان

تعريب

خيري حماد

الإنسان عند الغزالي

الإنسان عند الغزالى

بقلم
الدكتور علي عيسى عثمان

تعريب
خيرى حماد



مكتبة الأنجلو المصرية

دار الجيل للطباعة ١٤ قصر اللؤلؤة - الفجالة
تليفون ٩٠٥٢٩٦

إهداء

إلى والدى ...

« اللذين كنت أفتح عينى كل صباح

كطفل على صلاتهما . . .

فى قريتى هناك . . .

فى بيت صفافا . . . فى فلسطين

مع أرق المشاعر وأعذب الخواطر »

علي عثمان

تقدمة المعرب

قدم إلى الصديق الدكتور علي عثمان ، نائب مدير مركز تنمية المجتمع فى سرس الليان عندما زارني فى مكتبي نسخة من كتابه الذى أصدره قبل أربعة أعوام باللغة الإنجليزية عن « مفهوم الإنسان فى الإسلام » . وعرض على ، إذا ما راقنى الكتاب أن أتولى تعريبه ، ونقله إلى قرائنا العرب ، فلعل فى هذا النقل خيراً يرجى أو فائدة تتحقق . وعكفت على الكتاب اقرؤه ، وكلما أوغلت فى قراءته ، ازددت شغفاً بإكمال القراءة ، وثقة بأهمية الكتاب وما فيه من مادة علمية تشير بكثير من الجلاء والوضوح إلى عمق كبير فى الدراسات الإسلامية .

وأيقنت أن الكتاب جدير بالتعريب ، بل أن تعريبه أكثر من واجب فكرى وروحى ، وذلك لأكثر من سبب واحد ، فمؤلف الكتاب عربى مسلم ، من أبناء فلسطين ، درس فى أرقى معاهد الغرب وجامعاته ، وجمع إلى الثقافة العربية المتأصلة فى نفسه ، بوصفه أحد أبنائها المثقفين ، ثقافة الغرب ، وطرائقه فى البحث العلمى ، وأسلوبه فى التفكير والمناقشة . ومن هنا كان الكتاب مزيجاً صافياً من الإيمان الإسلامى العميق ، والمناقشة العلمية السليمة للمفاهيم ، وفقاً لأساليب الجدل المنطقى والنقاش العلمى . يضاف إلى هذا أن الكتاب فى حد ذاته دراسة عميقة ، ومستفيضة لمفاهيم الأمام الغزالى وآرائه ونظرياته فى الدين والحياة والأخلاق والوجود والألوهية والإنسان .

وهناك سبب ثالث ، ولعله الحافز الرئيسى الذى دفعنى إلى تعريب الكتاب ، وهو أن الإمام الغزالى الذى يقوم الكتاب على دراسة آرائه ونظرياته ، يحتل منزلة رفيعة فى الفكر الإسلامى ، لما عرف عنه من صفاء فكر خلقته الحياة الصوفية التى اختارها طريقة له فى الحياة ، وغزارة مادة ، ولدتها الدراسات العميقة والمستفيضة التى أقبل عليها بشغف ونهم طيلة حياته ، والتى تفاعلت مع فكره السليم ومنطقه الأصيل ، ونجم عن تفاعلها هذا تلك الأفكار الريقة النيرة التى انبثقت عنه ، والتى مثلت أروع نتاج الفكر الإسلامى فى عصوره الذهبية الزاهرة .

ولما كان الكتاب فى مجموعة لايخرج عن كونه دراسة لمفهوم الإنسان عند الغزالى ، وبالتالى فى الإسلام ، على اعتبار أن الأمام حجة فى الإسلام ولسان معبر من ألسنته الصادقة الأمينة ، فقد رأيت استبدال عنوانه من « مفهوم الإنسان فى الإسلام » كما هو فى الإنجليزية ، إلى « الإنسان عند الغزالى » ، على اعتبار أن الترجمة العربية موجهة إلى قراء يدين معظمهم بالإسلام ، وقد تكون لبعضهم مفاهيم فى الإنسان تختلف عن مفاهيم الإمام الغزالى ، بالإضافة إلى مافى هذه التسمية الجديدة من زيادة فى الدقة .

وتبدو عظمة الإمام الغزالى ، التى أقر بها كل من بحث فى الفكر الإسلامى فى بساطة أسلوبه فى الحياة وفى نشر العلم : فهو لم يحذ حذو غيره من الشيوخ المقلدين . والعلماء الذى كانوا يجمعون حولهم المريدين والاتباع والتلامذة ، متطلعين إلى اكبارهم الذى يبلغ حدود التقديس ، وإنما انزوى فى حياة أصيلة ، من التصوف والتقشف ، منكبا على عباداته ودراساته ، وعاكفا على تدوين ماتوصل إليه من نتائج وحقائق ، يبين فيها عمق مفاهيمه وسلامة عقائده ، واتساع استشفافه ، وراح يشرح قلب الإنسان وروحه وعقله مبينا ما تتعرض له من علل وأمراض ، وما يدور فيها من خواطر وهواجس .

وتختلف صوفية الغزالى عن تصوف من سبقه ولحق به من أئمة التصوف فهو لم يتلق آراءه الصوفية على يد مشايخ طرقها ، وأنما استوحاها من عزيمته على اعتناق المبادىء الإسلامية الصافية ، والمفاهيم الشرعية الأصيلة ليتقرب عن طريقها إلى الله ، الذى يعتمد عليه فى إنارة باصرته ، واستجلائه للحقائق والأمور بصورة نيرة واضحة ، وليطلع إلى الناس ، الذين لاينأى عنهم بثمار هذه العملية الروحية الخلاقية ، بينما كان غيره يؤثرون العزلة والأنطواء على الناس ، كقول أحد كبارهم ، وهو سهل بن عبد الله : « مخالطة الوالى للناس ذل ، وتفرده عنهم عز ، وقلما رأيت وليا لله عز وجل إلا منفردا .. » ، وكقولهم إن إبراهيم بن أد ، وهو من كبارهم ، كان يغلق بابه من خارج ، فيجيء الناس ويجدونه مغلقا فيذهبون .

وهكذا نجد أن الأمام الغزالى ، خرج على مفهوم سابقية ولا حقيه فى التصوف

فهم يرون فيه الانصراف عن الدنيا . وقال أحد كبارهم : « من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه ، فلا يلق الناس ، فإن هذا زمان وحشة ، فالعاقل من اختار فيه العزلة .. » أما الغزالى فقد أقبل على الشريعة يعب من مناهلها ، ويعتصم بالإيمان فى قرارة نفسه ، فيحدق بباصرته فى صفات الحق ، ويمعن النظر فى التنزية والتوحيد ، حتى إمتلأ عقله بالعلوم والمعارف ، وهكذا غدت الصوفية عنده أحوال ومقامات ومجاهدات ومكاشفات وسياحات .

وقد وضع الامام الغزالى عددا من أمهات الكتب فى الفكر الإسلامى ، وهى التى اعتمدها مؤلفنا فى دراسته الرائعة ، والتى ترجم بعضها إلى بعض اللغات الأجنبية . ولقد حقق أخيرا الدكتور عبد الرحمن بدوى بعض كتابات الغزالى فى مجلد ضخم تحت عنوان . « مؤلفات الغزالى » نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية عام ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالى .

وكتابنا اليوم دراسة مستفيضة لآراء الغزالى ونظرياته المستمدة من كتبه هذه مع المقارنة بينها وبين آراء الفلاسفة فى الاسلام وشيوخ المعتزلة ، وغيرهم من الخارجين على سنن التقليد . وقد أعدت بأسلوب مفهوم مستساغ ، وطريقة عملية يستطيع الدارس المعاصر هضمها وتفهمها بحيث يخرج منه وقد فهم الكثير عن مختلف العلوم والنظريات والقواعد .

ولعل خير دليل نقدمه على هذه هو أن مؤلفنا يعرض مثلا رأى الغزالى فى الفلسفة عرضا واضحا جليا، بحيث يخلص القارىء منه وقد عرف أن الغزالى يرى فى الفلسفة رمز الثورة الإنسان الفكرية ، وأنها يجب أن تكون المنهج المثالى لحياة انسانية تتسم بالاعتدال ، وتنأى عن الأفراط والتفريط فى شرح غاية الوجود .

ومن هنا كان استبعاده للزنادقة من فئات الفلاسفة ، إذ أنه يرى أنهم لا يمتون إلى الفلسفة بصلة أو نسب ، ومن هنا كان رأيه فى أن الفلسفة الأفلاطونية تدعو إلى إنسان فاضل ، ومجتمع بشرى افضل ، وأن الفضيلة العليا هى العدل ، أى الموازنة بين قوى النفس ، ليسيطر العقل الإنسانى على قوتى الغضب والشهوة ،

ومن هنا أيضا كان رأى الغزالى فى أن الأسلام جعل الله غاية الوجود ، وأن كان فى الواقع فوق الوجود المـــادى ، وفى أن سعى الإنسان يجب أن يتجه إلى الله وحده ، إذ أن سلوك الإنسان الفاضل لاينبع إلا عن حبه لله،وأن حب الإنسان لله يقتضى معرفته عز وجل .

ولعـل أروع صورة يرسمها الكتاب تتنـاول رأى الأمام الغزالى فى النبوة إذ رأى أن الأتصال بالله لا يــكون إلا من طريق النبى صلى الله عليه وسلم ، وهذا لا يتسير إلا للخواص والعلماء الذين يستطيعون دراسة السنة والتخلق بأخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وملاحظته واستحضار صورته فى جميع الأحوال ، والأقتباس من روحه ، والنهل من مدده الأصفى ، وسره الأسنى .

فالكتاب فى مجموعه دراسة رائعة لناحية هامة من نواحى الفكر الإسلامى، ولعل هذه الحقيقة هى التى حفزتنى على تعريبه ونقله إلى قراء العربية ، لئلا يحرموا من هذه النظرة العلمية الصافية ، إلى زاوية من زوايا التفكير الإسلامى . وكل أمل أن أكون قد نقلته نقلا أمينا صادقا لتفيد منه الجامعات وطلابها ، لاسيما وأن جامعاتنا ، باستثناء جامعة الأزهر، مع الأسف لا تولى دراسة الغزالى وغيره من أرباب الفكر الإسلامى النير الدراسة الكافية .

والله ولى التوفيق ؟

القاهرة فى ٩ مايو ١٩٦٤ — صبرى حماد

مقدمة

— ١ —

لماذا وجد الإنسان ، وأى احتمالات فى النمو تكمن فى طبيعته ؟ وأى الغايات أكثر ملاءمة لهذه الطبيعة ؟ وكيف يمكن للإنسان أن يحققها فى حياته ؟ وأين تقع الحرية فى هذه الطبيعة ، وأين تكمن الحواجز التى تعترض سبيلها ؟ وما هو غير الإنسان ، وكيف يدركه ؟ وعلى أى أسس يربط الإنسان نفسه بالخارج ، سواء كان مجتمعا إنسانياً أو طبيعة أو إلها ؟ وهل تتفق غايات الفرد مع غايات المجتمع ؟ وما الأهداف والغايات التى يحددها الناس لأنفسهم ، ولماذا ؟ وما أثر هذه الغايات والأهداف فى نموهم وتطور نفوسهم ، وكيف يمكن للإنسان أن يمحص صلاح هذه الغايات والأهداف لتطور نفسه ؟ .

هذه الأسئلة وما يتصل بها من مواضيع ، هى ما يعنى به هذا الكتاب . وقد توليت دراستها ضمن إطار كتابات الإمام الغزالى ، الذى كان بإجماع علماء السنة من المسلمين ، أحد كبار أئمة الإسلام إن لم يكن أكبرهم جميعا .

والقرآن الكريم هو المصدر الرئيسى الذى استوحى منه الغزالى ولا ريب فى أن نمط تفكيره ومجالات اهتمامه ، واتجاهاته الأساسية وقيمه ، وثقته بقدرته على الوصول إلى غايته النهائية ، وايمانه بالمعرفة وبأهميتها وبوظيفتها فى تفكيره ، كلها تستمد جذورها من القرآن الكريم . وقد درس الإمام الغزالى جميع نظريات المعرفة المتوافرة فى عصره ، ولكنا نحس ونحن نقرأ كتاباته ، أن الخطوط العريضة لمجالات اهتمامه ، وطرائقه فى التفكير تولدت قبل اطلاعه على مجالات المعرفة فى عصره . ولا ريب فى أن اصراره على معرفة الله تعالى على أسس عقلية مقبولة ، وثورته على التقليد المتسلط واكتشافه لحدود العقل فى معرفة الحقيقة ، كلها مواقف انبثقت من أثر القرآن فى نفسه .

ولشرح ما أقول ، حرى بنا أن ندرس الطريقة التى جاءت فى القرآن عن اكتشاف إبراهيم الخليل لربه تعالى ، وأن نقارن بينها وبين الأسلوب الذى اتبعه الغزالى ، والذى سنتناول البحث فيه فى الفصل الأول . ويمكننا أن نرى هذا الأثر واضحا فى هذه المقارنة .

وقد كان إبراهيم ، هو أول من سمانا ، كما قال القرآن الكريم بالمسلمين[١] . وهو الذى أمر الله نبيه محمدا باتباع سنته[٢] . ويمضى القرآن موضحاً الأسلوب الذى اتبعه إبراهيم فى التحول إلى الأسلام فيقول .

« وإذ قال إبراهيم لأبيه ازر أتتخذ أصناما الهة ، إنى أراك وقومك فى ضلال مبين ، وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل ، رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر ، فلما أفلت قال ياقوم أنى برىء مما تشركون . أنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين[٣] » .

« وتوجيه الوجه » فى الآية الكريمة الأخيرة ، هو العملية العقلية والروحية التى يسلم بها المسلم وجهه إلى ربه . وقد عبر إبراهيم فى مكان آخر بفعل « أسلمت » عن هذه العملية تجاه ربه . ولكن هذا الألتزام لم يكن فجأة وبصورة عارضة ، وأنما جاء ثمرة عملية طويلة من البحث عن خالق الوجود . تبدأ أول ما تبدأ بعدم الرضى بالديانات السابقة الموروثة . ونحن نحس ونحن نقرأ هذه الآيات بأن يد

---

(١) الآية الكريمة « هو سماكم المسلمين . . » سورة الحج : ٧٨ .

(٢) الآية الكريمة « ثم أوحينا إليك أن أتبع ملة إبراهيم حنيفا ... » سورة النحل : ١٢٣

(٣) سورة الأنعام ٧٤ — ٧٩ .

الله كانت مع إبراهيم ، وأن كنا نحس فى الوقت نفسه بأن إبراهيم لم يكن شاعرا بهذة التوجيه الآلهى . فهو لم يستطع أن يرضى بما كان قومه يدينون به . ولكن لم تكون الثورة وحدها على ذلك الدين كافية ، وقد استبدت فطرة إبراهيم ، والتى هى فى جوهر كل إنســـان ، ودفعته إلى البحث عن رب يسلم ويطمئن قلبه إليه ويرضى عنه ، وهى من جذور الإسلام .

وإذا ماتابعنا إبراهيم عبر هذه الآيات الكريمة ، رأيناه وحيدا فى هدأة الليل ، تتحرق فى نفسه الرغبة فى أن يجد ربه . ولـــكن إبراهيم ، بالإضافة إلى رغبته الشديدة فى أن تهدأ نفسه ، كان يتميز بعقل ناقد ، فنراه يمحص مايتراءى له فى بداية الأمر أنه الله ، ليرى إذا كان حقا هو الآله الذى يجب أن يعبده ، ونحن نحس بماعاناه من متاعب وآلام فى محاولاته هذه ، وفى لحظة دراماتية حاسمة يصل إبراهيم عليه السلام وتبرز شكوكه فى ديانة قومه ، ويوجه وجهه حنيفا إلى الله ، أى منحرفا عن عبادة الأوثان إلى عبادة الله .

هذا هو الإسلام فى جوهره ولبـــابه ، فهو أن يسلم المرء نفسه استجابة لحافز ورثه الإنسان فى فطرته وجبلته . وهو أن ينشد اطمئنان النفس ورضاها اللذين لا يتحققان إلا إذا أكتشف ربه وعبده . وكانت هذة هى الغاية من خلق الإنسان نفسه .

ولنتابع الغزالى فى « منقذه » وهو الكتاب الذى أرخ فيه حيـــاته الفكرية والروحية ، والذى تناوله بالبحث فى الفصل الأول من هـــذا الكتاب فسنرى فى « المنقذ » جميع المواقف التى مر بها إبراهيم عليه السلام فى أكتشافه لربه .

وفى وسع كل من يعرف القرآن الكريم معرفة وثيقة ، أن يرى بنفسه أثر الكتاب المنزل فى تفكير الغزالى . وقد أبرزت فى هذه الدراسة بعض الامثلة التى يبرز فيها هذا الأثر بروزا جليا . ولكن الأثر العام لايظهر فى الأمثلة وحدها ، وأنمـــا يجب أن يحس بهـا القارىء فى الأتجـاهات الأسـاسية للكاتب وفى مجالات اهتمامه .

ولا يعنى هذا على الاطلاق أن من يؤمن بالقرآن الكريم ، يغلق عقله تمام الاغلاق عن كل معرفة وتجربة إنسانية ، فالقرآن يحض على النقيض من ذلك على تفهم آفاق المعارف والتجارب وتمحيصها ، وهذا ما حاولت إيضاحه وبيانه فى هذه الدراسة . أما مايمكن تسميته بنظرة الغزالى العالية الشاملة عن الإنسان وعن الطبيعة وعن الله ، فهو فى رأيى من وحى القرآن ، وأن الخطوط العريضة لنظرته هذه كانت أسس الاختيار فى دراساته وسعيه وفى توجيهه .

— ٢ —

ويغلب على القرآن الكريم ، الدعوة إلى التفكر والبحث فى الطبيعة والإنسان وأسرارهما ، وإدراك حكمة الله فى كل شىء ، وتستهوى هذه الدعوة كل مافى الإنسان من فطرة فى نزعته الجمالية ونزعته العقلية . ولعل هذه هى الطريق التى يريدنا الله تعالى أن نسعى لمعرفته بها — كخالق كل شىء . ولاريب فى أن هذه الخاصية هى مايميز القرآن الكريم ، وهى أيضا مايميز الإسلام عن غيره من الأديان السماوية .

وقد يكون التفسير العلمى للطبيعة وللإنسان أمراً لابد منه ، ولكنه غير كاف لإدراك الوجود . فالنظرة الجمالية أيضا أمر مكمل لابد منه ، وفى قدرة المرء أن يفسر الأشياء تفسيراً علميا ، لكن نفسه تلح بالإضافة على شىء آخر غير « العقلانية » المجردة ، وهى أيضا فى حاجة إلى ما يشبعها ويرضيها .

ويصف القرآن الكريم كل شىء ، سواء أكان صغيراً ، أو كبيراً ، بل وكل ظاهرة طبيعية وحادث وسر خفى بأنه « آية » أو معجزة حقيقية تتحدث عن وجود الخالق وقدرته وسلطانه وحكمته وحبه . ولو فحصت هذه الآيات فحصا علمياً ، وقدرت تقديراً جمالياً ، لو صلت بعقل الإنسان وقلبه إلى معرفة الله . وتبدأ طريق الإنسان لمعرفة الله بإعجابه بما حوله من أشياء ، ثم بقدرته على دراسة ما يدهشه . وقد لا يؤدى التمحيص العلمى وحده إلى اكتشاف الله ، ولكنه الأسلوب الذى لابد منه لحماية القلب وهـــو مندهش أمام الطبيعة والإنسان ، ولتوجيهه توجيهاً آمنا فى الطريق إلى معرفة الله . وفى القرآن سواء أكان الشىء كبيراً أم صغيراً مايثير دهشة الإنسان وحبه لمعرفته . وقدجاء قوله

تعالى : « أن الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها . . »[1] دليلا على أنه حتى معرفة البعوضة قد تؤدى إذا ما أدركها الإنسان إلى الله ، وتزيد فى معرفته للخالق .

ولم يكن القصد من القرآن الكريم ، كما يتوهم الكثيرون ، أن يضم كل معارف الإنسان وعلومه ، فقد قال الإمام المرحوم الشيخ محمود شلتوت : « لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتابا يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف »[2]. أما أنه يضم اطارا كاملا لكل مجالات المعرفة التى يجب التمحيص فيها ، فأمر آخر . وعلى الجيل الراهن من المسلمين وأجيالهم المقبلة ، أن يحاولوا الرد على هذا السؤال وعلى غيره من الأسئلة اللاحقة . إذا أرادو أن يبينوا أن القرآن الكريم هو آخر ما أوحى الله به ، وأن يبينوا ماجاء به القرآن من أن الأسلام هو الدين الذى يقبله الله ولا يقبل غيره .

فكيف يربط القرآن الكريم بين جميع آفاق المعرفة فى مفهوم التوحيد المطلق وما هو نوع الأتجاهات والأنماط الفكرية التى يولدها القرآن نحو الطبيعة وسننها عند المؤمن به ؟ وهل هذه الأتجاهات نحو الطبيعة ونحو الانسان هى الصحيحة والمناسبة فى ضوء المعرفة البشرية وتجارب الانسان ؟ وما هو نوع الأهداف والغايات التى يحددها القرآن للإنسان وهل تحقيق هذه الغايات والأهداف متيسر للانسان ، وهل تكون إذا استهدفها السبيل الأمثل لنموه الانسانى ؟ وأى نوع من المجتمع والانسجام الاجتماعى يتمشى مع روح القرآن ؟

لاريب فى أن هذه الأسئلة . وما يشبهها من تساؤلات هى أكثر التحديات التى يواجهها المسلمون اليوم . وليس فى وسع الانسان أن يظل راضيا بالبيانات القطعية التى تحول دون مواجهة هذه الأسئلة ، اذ أن العقل الانسانى لابد وأن يثور فى ظل الآثار الراهنة للعقائديات المتصارعة على مجرد الاكتفاء بالتمنى أو التأكيد . وعلينا أن نعيد اكتشاف معانى القرآن الكريم لتكون لها فعاليتها فى تكويننا وتكوين عقولنا . ومعنا فى مثل هذه المحاولة كل التراث والفكر الإسلامى ، بل ومعنا كل التراث والفكر البشرى نستعين بهما .

---

(١) سورة البقرة (٢٦)

(٢) « تفسير القرآن الكريم » للمرحوم الأمام الشيخ شلتوت — المقدمة ص ٢١ .

ترى ما هو الإسلام فى القرآن الكريم ؟

هل يقتصر على من اتبع رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ؟ وللاجابة على هذا السؤال يجب أن ندرس مضمون الآيات القرآنية التى يتكون منها مفهوم الإسلام بمعانيه المتعددة . والآيات التى سنقتبسها فيما بعد تدل دلالة واضحة على أن كل شىء فى هذا الوجود خاضع بالضرورة لسنة الله تعالى ، وبالتالى خاضع لله . فمن ناحية ترى أن كل شىء فى الوجود آية تنطق بقدرة الخالق وحكمته ورحمته ، ومن ناحية أخرى نرى أن هذا الشىء ذاته لايمكن أن يوجد ، ولا يمكن أن يكون على ما هو عليه إلا فى اطار سنة الله تعالى . وبهذا المعنى يكون كل شىء موجوداً ، أو ما يمكن أن يوجـــد « مسلما » بالضرورة لسنة الله ، وبالتالى لله تعالى : وإذن فكل إنسان كوجود فى هذا العالم يكون « مسلما » بالضرورة حسب هذا المعنى ، فالإنسان قد يكون مؤمناً أو كافراً ، ولكنه بالضرورة مسلم لسنة الوجود ، أى مسلم لله . ولا شك فى أن هذا المعنى بالغ الأهمية فى أية محاولة لتحديد مضمون الإسلام فى القرآن الكريم . والقرآن الكريم يؤكد هذا المعنى بصراحة وبوضوح ونقتبس منه للتدليل الآيات التالية :

١ — « ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » . . .

سورة الحج : ٨

٢ — « أو لم يروا إلى ماخلق الله من شىء يتفيئوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون ...

« ولله يسجد مافى السموات ومافى الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » ...

سورة النحل : ٤٨ ، ٤٩

٣ — « ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال » ...

سورة الرعد : ١٥

٤ — « أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون » ...

سورة آل عمران : ٨٣

وهذا المعنى نفسه ، وهو حتمية خضوع كل شىء فى الوجود لله تعالى معبر عنه فى آيات أخرى تؤكد الغاية التى وجدت من أجلها الأشياء . فهذه الأشياء لا تخضع لسنة الله تعالى فحسب ، وإنما تخضع أيضاً لغاية أرادها الله تعالى فيها :

٥ — « وأن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفهمون تسبيحهم » ...

سورة الإسراء : ٤٤

٦ — « يسبح لله مافى السموات ومافى الأرض ، الملك القدوس العزيز الحكيم » ...

سورة الجمعة : ١

٧ — « ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون » ...

سورة النور : ٤١

وقد تكررت هذه الفكرة فى القرآن الكريم مرات عدة . فبعض الآيات تحدد الموجودات التى « تسبح لله » ككل « دابة » ، وهو التعبير العام الذى يشمل جميع أصناف الحيوان فى الأرض والسماء ، وبعضها يتحدث عن الجبال ، أو عن الطيور ، أو غير ذلك من الموجودات .

وهكذا لا يقتصر الإسلام على الإنسان ، بل يشمل الوجود ، وكل شيء فيه. وقد يكون إسلام الشيء طوعاً أو كرها ، ولكن هذا الشيء « مسلم » على أي حال ، إذ لو لم يكن كذلك ، لتحتم عليه أن يكون خارج الوجود ، متحرراً من كل سننه وقواعده . وهذه حقيقة ميتافيزقية أساسية في جوهر مفهوم الإسلام في القرآن .

ولو مضينا في تحليل الآيات الكريمة السالفة ، لتبين لنا أن الإسلام يشتمل في جوهره على مايلي .

أولا — إسلام الوجود .

ثانيا — إسلام كل موجود : حيا كان أو غير حي .

ثالثا — إسلام الناس جميعا ، كموجودات ، ولكن طوعا أو كرها بالنسبة لكل واحد .

رابعا — إسلام كل من يسلمون أنفسهم لله طوعا .

خامسا — إسلام كل الذين يتبعون « دين الله » وهو الإسلام الذي أكمله الله تعالى برسالته لمحمد صلى الله عليه وسلم .

— ٤ —

فقد يسلم الإنسان نفسه لله ، طوعا وبإرادته ، ولكن قد يدفعه غروره واستكباره إلى رفض هذا التسليم ، ولكنه في كلتا الحالتين مسلم ، ويكون مسلما طوعا في الحالة الأولى ، ومسلما كرها في الثانية . وقد ذكر القرآن الكريم أن إبليس أبى اطاعة الله ، لا لجهل منه ، ولكن لاستكباره . ولا ريب في أن هذه الحالة هي حالة الذين ينكرون الله . فالإنسان الذي ولد ومعه حب العظمة والسيادة (وهو ماسنشرحه في هذه الدراسة) يجد من العسير عليه أن يقبل التبعية لأي سيد آخر ، حتى ولو كان ذلك هو الله تعالى .

ولكن هناك ناحية أخرى للإنسان . فهو يعترف في أعماق نفسه بوجود

الله . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة فى الآيات التالية :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله » ...

سورة العنكبوت : ٦١

ويبين القرآن الكريم فى الآية التالية ، أن الإيمان بالله يخلق فى خلـــق الإنسان نفسه ..

« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم ، قالوا بلى شهدنا » ...

سورة الأعراف : ١٧٢

ولا ريب فى أن هذا الإحساس قائم فى مفهوم الفطرة فى الإسلام ، فالفطرة هى المسئولة عما يحس به الإنسان من قلق تجاه الغيب ، وما يحس من حافز يدفعه فى الوقت نفسه إلى إيضاح ذلك الغيب وفهمه ، فالفطرة هى التى تدفع الإنسان للبحث عن الله .

ولكن فى الإنسان نزعة أخرى « لحب الشهوات » ، وتحديد الآية الكريمة التالية : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث[1] » ، الأشياء التى يتشهاها الإنسان ، والتى قد تصرفه عن محاولة البحث عما يرضى فطرته .

وقد بحث الأمام الغزالى بحثا مستفيضا فى هذا التناقض بين تشدان المعرفة فى الطريق إلى الله ، وبين اتباع الشهوات ، ويمكن أعتبـــار كتاباته محاولة لتحليل هذا التناقض الأساسى ومحاولة لرسم الطريق للتغلب على هذا التناقض وتحقيق الكمال الانسانى .

ولكن حتى بعد أن يسلم المرء نفسه إلى الله ، ويحاول حل هذا التناقض

---

(١) سورة ال عمران : ١٤

محاولة جدية ، هناك درجات فى الأسلام تتماثل كل درجـــة منها مع درجة المعرفة التى يصل إليها الإنسان . وسنبحث فى هذه الدراسة ، هذه الدرجات بحثا مستفيضا « أيضا » .

فسعادة الإنسان هى درجة أسلامه ، إذ أن القرآن ينص على أن الله لم يخلق الإنسان عبثا ، بل اختاره[١] ليكون خليفته فى الأرض[٢] ، ولهذا فإن الانسان هو حامل الأمانة[٣] التى عليه أداؤها[٤] . وتتوقف سعادته على مدى نجاحه فى أداء الأمانة .

ولا أقصد من كل ماقلت حتى الآن إلا أن يكون مقدمة لدراسة الغزالى . وكلى أمل أن يتمكن القارىء من تبين مدى أهمية أثر القرآن الكريم على فكره . وكان لابد لعرض وجهات نظر القرآن فى الطبيعة والجنس البشرى والتاريخ الانسانى والذات الألهية ، من أن توضح هذا التأثير أيضاحا أوفى ، ولكننى لم أرمناصا من تأجيل ذلك إلى فرصة أخرى ، وأرى أن أنتقل الآن إلى تقديم لمحة موجزة عن حياة الغزالى الذى يؤلف موضوع هذه الدراسة .

— ٥ —

درس الغزالى دراسته الأولية فى طوس ثم انتقل منها إلى نيسابور ليتلقى العـــلم على يدى أمام الحرمين الجوينى (توفى عام ٤٧٨ هجريه الموافق ١٠٨٥ ميلادية) ، وظل يجاوره إلى أن أنتقل الأمام إلى جوار ربه . ومضى الغزالى من نيسابور إلى بلاط نظام الملك فانضم إلى بطانته من الفقهاء وعلماء الشريعة ، وظل على حاله هذا حتى عام ٤٨٤ هجرية (الموافق ١٠٩١ ميلادية) عندما عينه مدرساً

(١) سورة طه : ١١٥

(٢) سورة البقرة : ٣٠

(٣) سورة الأحزاب : ٧٢

(٤) أنظر ، كتـــاب محمـــد اقبال . . . « إعادة بناء الفكر الدينى فى الإسلام » الفصل الرابع .

فى المدرسة النظامية فى بغداد . وظل الغزالى يعلم الفقه ويؤلف فيه طيلة هـــذه المدة كما وضع بعض كتب الحوار ضد التعليمية(١).

وقد أظهر الغزالى فى السنوات الأولى من حياته الدراسية شيئاً من الشك وثار على تقبل التقليد أو السمع على أنهما حقائق مقررة . والقضية التى شغلت تفكيره وهو فى ذروة شكه فى بغداد ، كانت حول ماإذا كان فى الامكان أن يصل الإيمان بالله إلى درجة اليقين . وقادته هذه القضية إلى البحث فى طبيعة العقل الإنسانى ليتبين إذا كان فى استطاعة الإنسان أن يصل إلى اليقين فى معرفة أى شىء ، وقد لخص نتائج تفكيره هذه فى سيرة حياته التى كتبها فى المنقذ، والتى بحثت فى الفصل الأول من هذه الدراسة . لكن ماورد فى المنقذ لا يكفى لتفهم التطور الروحى والعقلى للغزالى تفهما كاملا ، ولا لفهم المواقف الفكرية التى إستقر عليها نهائياً، أوفهم ماصار اليه الغزالى كانسان بعد أن أكتشف أساس اليقين فى نفسه . ولما كان البحث عن اليقين فى نظريته ينعكس على شخصية الباحث كلها ، فإن كتابات الغزالى تعتبر مرآة لشخصيته الذاتية . ولابد لفهم سيرته التى كتبها بنفسه فهما صحيحا من الرجوع إلى كتاباته الآخرى ، ولاسيما كتابه « الأحياء » وخاصة مافيه من إجزاء تتناول بالبحث النواحى المختلفة للإيمان ، وقد أصر على أن معرفة كل باب من أبواب الإيمان تتألف من ثلاثة عناصر مترابطة . أولها العلم الخاص بذلك الباب وما يرتبط به من معرفة ويقين ، وثانيها حال القلب بالنسبة لذلك الباب ، وثالثها العمل ورياضة النفس ، وهما ضروريان لاكتساب اليقين والمعرفة وتحقيق تلك الحال . وفى وسعنا أن نكون على تمام اليقين من أن الغزالى كان يشرح شخصيته الذاتية عندما كان يبحث أبواب الإيمان المختلفة فى إحيائه .

ويمكن الاستدلال على أحوال الغزالى قبل « توبته » ، كما تفهم فى أحيائه ، وتحوله إلى الإيمان اليقينى ، بالاقسام التى وضعها لمستويات الأيمان المختلفة ، وما حدده من فروق بين هذه المستويات ، فهو يشبه فى كتاب التوحيد ، إيمان

(١) بحث هذا الموضوع باسهاب فى الفصل الأول من هذه الدراسة .

الجماهير بعقدة ينعقد عليها القلب ، وتكون حاله فى هذا المستوى من الإيمان خالية من « الانشراح والانفساح » ، إذا أن هذا الانشراح وذلك الانفساح يشرحان حال القلب عند أولئك الذين توصلوا إلى شيء من معرفة الله . والذين عدوا والحالة هذه (مقربين) منه . ومن هنا يكون الفرق الرئيسى بين المستويات فى الإيمان هو الفرق فى المسافة أو البعد بين المؤمن والله . وقد أحس الغزالى قبل (توبته) ببعده عن الله ، واحسن أيضا بأن المعرفه هى السبيل الوحيد لإزالة هذا البعد .

ولكن ماهى المعرفة وكيف يمكن للإنســـان أن يكون على يقين من أن مايعرفه صحيح ومطابق للحقيقة ؟ هذا السؤال هو الأساس الذى بنى عليه الغزالى نظامه الفكرى والذى سأتناوله بالبحث فى الفصل الأول من هذه الدراسة . ونتيجة أحساس الغزالى بالبعد عن الله ، أصيب بشيء من الانهيار العقلى والبدنى من جراء الجهد الذى تحمله . وهكذا سقط صريع العلة بين شهرى رجب وذى القعدة فى عام ٤٨٨ هجرية (١٠٩٥ ميلادية). وعندما أبل من مرضه أحس بالحاجة إلى العزلة عن العالم والناس ، وراح بعد أن أمن ماتحتاج إليه أسرته يغادر بغداد ، متخليا عن منصبه البارز ، وفاصما كل أرتباطاته الدنيوية ، يطوف أرجاء سوريا ، لينتقل منها إلى مكة فى نهاية عام ٤٩٠ هجرية (١٠٩٧ ملادية) ، وتلت ذلك فترة من العزلة فى مختلف البلاد دامت تسع سنوات ، كان لاينفك

أثناءها عن زيارة اسرته بين الفينة والفينة ، وعاد أخيرا إلى العالم وإلى الحياة العملية فى عام ٤٩٩ هجرية (١١٠٥ ميلادية) .

وكان فى غضون ذلك قد سطر كتابه (أحياء علوم الدين) مع عدد من الكتب الأخرى ، وراح يدرس كتابه هذا فى بغداد ودمشق . وعاد بعد فترة قصيرة إلى التدريس فى المدرسة النظاميـــة فى نيسابور التى وفد إليها فى شهر ذى القعدة من عام ٤٩٩ هجرية ، ولكنه لم يطل مكثه فى الحياة العامة إذ عاد إلى طوس مسقط رأسه ، ليعتزل الناس فيها وقد تجمع حوله عدد من مريديه بعد أن تولى الأشراف على حلقه صوفية (الخانقاه) حيث ظل إلى أن وافاه الأجل

فى الرابع عشر من جمادى الثانى فى عام ٥٠٥ هجرية الموافق ١٩ ديسمبر عام ١١١١ ميلادية .

وقد درس الغزالى فى فترة تنقله مختلف الاتجاهات الفكرية ، ولا سيما تلك المدرجة فى كتب الفلاسفة [1] ، وانتهى اخيرا إلى الصوفية ، حيث أعاد الله إليه — كما يقول هو — إيمانه ويقينه .

وتقوم عبقرية الغزالى وإسهامه فى الفكر الإسلامى فى اكتشافه حدود « العقل » كأداة من أدوات المعرفة ، وأهمية « القلب » كمركز لكل معـــرفة وتجربة ، فيرتبط القلب بالعقل الذى « يعقل » به الإنسان ماتحمله إليه حواسه من العالم الخارجى ، فينقل ذلك إلى القلب ، ويرتبط القلب أيضاً بالبدن الذى يتولى نقل كل ما يمر به من تجارب إلى القلب ، ولكن كل ما ينقله « العقل » من إدراك ، وكل مايحمله البدن نتيجة نشاطاته من تجارب لا يتكون منها إلا أدلة نحو اليقين . وللوصول إلى اليقين لابد من مصدر آخر يضاف إلى هذه الأدلة ، وهذا المصدر هو « الروح » فى الجزء الباطنى من القلب .

ولكن لتؤدى الروح درجة اليقين من المعرفة ، لابد وأن يتحرر « القلب » من تدخل « العقل » وتجارب البدن. والغريب فى الأمر أن هذه الحرية لا تتحقق إلا عن طريق ماينقله « العقل » و « البدن » تدريجيا إلى القلب وتكون المعرفة

---

(١) يجب أن نبين هنا بأن البحث عن الحقيقة لم تكن الميزة المميزة « للفيلسوف » فى أيام الغزالى ، فقد كان « الفيلسوف » هو الذى يكرس نفسه اكثر من سواه لدراسة الفكر الاغريقى ولا سيما عند أفلاطون وأرسطو ، والذى يشتغل نفسه فى التعليق على ما كتباه ، معدلا بعض الشىء فى اتجاهاتهما ورافضا بعض المبادىء التى ناديا بها . وبالرغم من أن معظم دارسى الفكر الاسلامى يعتبرون الغزالى أكثر المفكرين المسلمين أستقلالا وابتكارا ، فإن صفة « الفيلسوف » كما عرفت فى ذلك العصر لاتنطبق عليه . وماكان هو نفسه ليقبل بهذه التسمية أيضاً ، فقد كان الغزالى « عالما » ليس إلا ، ولا تجوز تسميته « باللاهوتى » أيضاً . إذ أن كلمة « اللاهوتى » فى المفهوم الغربى تحمل التزامات فكرية ومفاهيم لا يلتزم بها « العالم » المسلم . ولاريب فى أن مجالات أهتمام « العالم » المسلم وحريته الفكرية تختلف عن مجالات أهتمام « اللاهوتى » فى المفهوم الغربى وحريته الفكرية تماما كاختلاف الاسلام عن النصرانية .

— المؤلف —

والتجارب الحاصلة عن طريق هذين المصدرين مهمة كل الأهمية لتدرج القلب فى اكتساب معرفته لنفسه . لكن هذه المعرفة ذاتها تحجب « القلب » عند درجة فى نموه عن جوهره الباطنى . وإن كان القلب بدون هذه الدرجة غير قادر على الوصول إلى اليقين ومعرفة ذلك الجوهر فى نفسه .

فالعلم المكتسب من عالم الشهادة (الطبيعة) عن طريق العقل والبدن يبصر « القلب » بنفسه . ولكن على « القلب » إذا أراد أن يعرف ذاته معرفة اليقين أن يدرك مافيه من « روح » أى الجانب المتصل منه بعالم الملكوت ، والذى لا يمكن معرفته عن طريق الدلائل النابعة من العقل ، أو تجارب البدن .

وتسير نظرية الغزالى فى المعرفة جنباً إلى جنب مع النمو النفسى نحو الكمال ، وتقوم على افتراضين أساسيين : أول هذين الافتراضين أن الإنسان أو « قلبه » بصورة خاصة مخلوق على صورة الله تعالى ، أما ثانيهما فهو أن الإنسان فى مجموعه « عالم أصغر » ويمكن للإنسان أن يصل إلى درجة اليقين من المعرفة ، عندما يتمكن من معرفة قلبه معرفة كاملة ، فبوصفه صورة لله تعالى ، يعرف صفاته تعالى إذا عرف صفات قلبه معرفة كاملة ، وبوصفه « عالما أصغر » يعرف أفعال الله فى العالم إذا عرف أفعال قلبه فى بدنه معرفة كامله . فالمعرفة كلها تحدث فى القلب ، واليقين هو معرفة القلب لنفسه معرفة كاملة .

وهناك جانب آخر من القلب يحول دون نموه الكامل ، أو يوقفه عند حد معين . فالقلب فى تجاربه مع البدن يحب اللذة ، ويكره الألم ، ويحب الربوبية (السيطرة والتحكم والإمتلاك والسيادة) على كل مايبعث إليه اللذة . ويظهر حب الإنسان للذة ورغبته فى الربوبية فى الشطر المبكر من حياة القلب فى البدن من ناحية ، ومن ناحية أخرى لاحدود لها لاشباع هذه النزعات فى نموها . ومن المتوقع والحالة هذه أن يشغل القلب نفسه بالحصول على السلطان اللازم لامتلاك مصادر اللذة . فتكون الأدلة التى تحصل فى القلب نتيجة أنشغاله فى تأمين بواعث ملذاته وتجنب دوافع آلامه محدودة فى مجالها وتكون بالتالى معرفته لذاته جزئية تعكس عالم أنشغاله . هذا وعلى القلب إذا أراد الوصول إلى المعرفة الكاملة لذاته فيصبح بذلك مرآة للعالم ، وللصفات الألهية ، عليه أن ينظم إرتباطاته بحاجات

البدن ليحمى نفسه من التطور فى أتجاه معين محدد ، ومن البقاء فى حالة جهل بخصائصه الآخرى الموجودة فيه . ومن هنا تصبح رياضة النفس لها نفس الأهمية كاكتساب العلم فى الوصول إلى معرفة الحقيقة وإلى معرفة الله .

هذه هى بعض القضايا التى توليت بحثها بحثا مستفيضا فى هذه الدراسة . وأود أن أختم مقدمتى هذه بتقديم شكرى وتقديرى لجميع الذين أعانونى بطريق أو بآخر فى إعداد هذه الدراسة وتمكينى من نشرها .

علي عيسى عثمان

الفصل الأول

البحث عن الحقيقة

تعتبر فلسفة الغزالى شرحا شاملا ووافيا للاسلام ، ولذا فهى والحالة هذه فلسفة كاملا للانسان . وهو يعنى أول مايعنى بالانسان فى أعماله، ولذا فهو يتناول فى فلسفته القضايا الخلقية فى الحياة ورياضة النفس . ولكن الانسان كل كامل ، وليست أعماله إلا انعكاسات لذاته الباطنية . ومن هنا لايمكن فهمه فى منأى عن تفكيره وعن نفسه . وعلى هذا ففلسفة الغزالى فلسفة كاملة للطبيعية الانسانية كما أنهـا فلسفة للانسان فى أفكاره وقواعد تفكيره ويؤلف فكر الغزالى كفلسفة كاملة للإنسان كلا عضويا كاملا يضم كل ناحية من نواحى الحياة الإنسانية .

وإذا ما أخذنا تفكير الغزالى فى أجزائه المختلفة ، تبين لنا أنه يقع فى عدد من الميادين المختلفة ، وأن ترابطت ترابطا عضويا ، فهناك أولا وقبل كل شىء فى فكر الغزالى نظرية فى المعرفة ، تمحص أدوات المعرفة وقواعد التفكير .وهناك نظرية فى الميتافيزيقيا التى تعرض وحدة الأشياء كلها فى التوحيد المطلق . وهناك نظرية فى الفلسفة الأخلاقية التى تتحرى عن مصادر الفضيلة ومصادر الرذيلة فى النفس البشرية ، وتبين إحتمال انسجامها واندماجها فى تطور حركى من رياضة النفس يؤدى إلى الكمال . وهناك نظرية فى التربية تتولى دراسة المراحل المختلفة لنمو الملكات الانسانية وتقويتها وتوجيهها عن طريق الصالح من العلم فى كل مرحلة من هذه المراحل . وما تتعرض له كل مرحلة من عقبات مختلفة . وهناك نظرية فى السياسة تصور نظاما من المؤمنين تحت سيادة الله المباشرة ، كما ترسم دور النظم الحكومية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية فى هذا النظام وأهمية كل منها . وأخيرا هناك نظرية فى فلسفة التاريخ تشرح العلاقة بين الباقيات والفانيات ،

وتبين الحقيق وغير الحقيق ، وأهمية معرفة هذه العلاقات فى السعى نحو الحياة الفاضلة ، وترسم هذه الفلسفة أيضا تطور المجتمع الانسانى ، وعملية التغير التاريخى ، وما هى الاتجاهات والوسائل اللازمة للمحافظة على بقاء المجتمع الفاضل .

وسنرى من دراستنا للغزالى أن ليس ثمة تقسيم محدود للمعرفة يقسمها إلى أجزاء منفصلة فمعرفة الانسان ككل فى هذا الوجود اتجاه إسلامى أساسى ، فالانسان فى الإسلام مسئول مسئولية تامة عن كل ناحية من نواحى حياته . وهذه المسئولية لاتقبل التجزئة ، وكذلك لاتنفصل هذه المسئولية التامة أمام الله عن مسئولية أخرى لنظام بشرى ،فالمسلم مسئول أمام الله تعالى وحده ومسئولياته الآخرى متفرعة من هذهالمسئولية الأصلية . ولأن كل مسلم ، سواء أكان رجلا أو أمرأة ، مسئول مسئولية تامة عن سلوكه كله ، فسلوكه أن كان سياسيا أو أقتصاديا أو اجتماعيا أو أى سلوك آخر ، هو سلوك مسئولية أخلاقية فى الدرجة الأولى . وهكذا تكون وحده المعرفة ثمرة وحدة الهدف عند الانسان ومن ثمار مسئوليته الشاملة .

ويمكن تلخيص ماعزم الغزالى على شرحة فى كتاباته فى سؤال واحد وهو « من هو المؤمن ، وماهى شروط الإيمان ؟ » ولا يختلف هذا السؤال عند المسلم عن السؤال الآخر : « من هو الإنسان الفاضل ، وماهى شروط الفضيلة ؟ » وقد يبدو هذا السؤال محصورا فى علم أصول الدين وفلسفة الأخلاق ، ولكنه من وجهة نظر المسلم يشمل كل ناحية من نواحى الحياة الانسانية ، فعلى المؤمن الفاضل لكى يكون مؤمنا ، أن يكشف ويعرف قبل كل شىء وجود الله ، وهو موضع أيمانه ، ومن هنا يكون السؤال الأول والذى يمثل أمام الغزالى هو : « كيف يمكن للإنسان أن يعرف ، وهل هو قادر على معرفة الله ؟ » وتنبثق عن هذا السؤال أسئلة عدة بالطبع ، فمن ناحية نمو الفرد وحياته ، يسأل الغزالى ماهو جوهر الطبيعة الإنسانية ، وماهو نوع الكمال الذى تنطوى عليه هذه الطبيعة ؟ وماهى مراحل النمو فى حياة الإنسان والمراحل المماثلة لها فى ظهور ملكاته للمعرفة ؟ وماهى العقبات التى تولد مع الإنسان ، وتلك التى يكتسبها فى حياته ، فى سعيه نحو أكتساب المعرفة والإيمان ، وكيف يمكن له أن يتغلب

عليها ؟ وماهى نوع الشخصية التى تتوقف على نموها المثالى أو تنحرف عنه من جراء هذه العقبات والموانع ؟ وماهو نوع المعرفة والمبادىء التى يجب أن توجه المؤمن الصالح قبل أن يتمكن هو ذاته من التوصل إلى أسس الإيمان ؟ وماهى الصفات والاتجاهات اللازمة التى تفترض قدرته وجودها ؟ وماهى العلاقة بين المعرفة والعمل أو بين طلب الحقيقة ورياضة النفس ؟ وأخيرا ماهو نوع المعرفة التى يحصل عليها المؤمن الفاضل عندما يحقق كماله النفسى ؟

والسؤال الأول إذا نظر إليه من ناحية أرتباطات الإنسان بالآخرين، فإن الأسئلة التالية تبرز أمامنا : لم يكون الإنسان مسئولا مسئولية كاملة ونهائية أمام الله ؟ وما الذى تعنيه مسئوليته تجاه المجتمع وأعضائه وأنظمته ؟ وأخيراً ماهو النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى المثالى لجماعة من المؤمنين ،يكون الواحد منهم مسئولا به مسئولية فردية ومباشرة أمام الله ؟ .

وإذا نظر إليه من ناحية ارتباطات الإنسان بالعالم ، فلابد وأن تبرز أمامنا قضايا عدة ، كتلك المتعلقة بحقيقة الأشياء وأهميتها بالنسبة إلى رغبات الإنسان ولذاته ومطامحه ،وباختصار فإن السؤال فى هذه الناحية هو : ماهى العلاقة الصالحة بين الإنسان والأشياء ، وكيف يمكن لهذه العلاقة أن تؤثر على نمو شخصيته وأهدافه وقدرته على المعرفة ، ولماذا ؟ .

ومن هنا يكون موضوع تعريف المؤمن الفاضل وكيف يصير الإنسان مؤمنا فاضلا ، موضوعا شاملا عالمى النظرة . ولذا فإن الغزالى فى شرحه للاسلام وأصوله ، يدرس حياة الإنسان كعارف ، ويدرس طبيعته ، والاحتمالات المتعددة لنموها وتطورها ، وعلاقة الإنسان بما حوله ، سواء أكان طبيعة أو مجتمعاً ، وعلاقة الإنسان بالله .

وقد نبع فكر الغزالى الدينى والفلسفى بصورة مباشرة من تجاربه الشخصية . ولعل خير مرجع لنا لدراسة مامر به مصارعات روحية وفكرية يتمثل فى كتابه « المنقذ من الضلال » ، وهو سيرة حياته ، كتبها بنفسه عندما وصل إلى قمة نضوجه ، بعد أن جاوز الخمسين وقبل بضع سنوات من وفاته ، وقد تسلطت عليه طيلة حياته كلها رغبة عارمة فى معرفة الحقيقة . فقد رفض منذ شبابه المبكر

أن يقبل أية فكرة لمجرد مصدرها ، إلا إذا كان ثمة أدلة تكفى لإثبات حقيقتها أو منطقها . وقد رفض بعد ذلك حتى أن يعتمد على حواسه وحدها ، وعلى عقله ، قبل أن يعرض نتائجهما أولا كأدوات للمعرفة على أشد قواعد التمحيص ، والتحقيق والاختبار . وقد حدثنا هو بنفسه ، أنه عندما بلغ العشرين من عمره كان قد تحرر تماما من قيود التقليد ، وروى لنا فى كتابه هذا ، المتاعب التى واجهها فى محاولاته لاستخلاص الحقيقة من الاضطراب الناجم عن المذاهب المتضاربة ، ولتمييز الأساليب والوسائل المختلفة للوصول إلى الحقيقة .

وبالرغم من أن ليس ثمة مايدعونا إلى الاعتقاد بأن الغزالى قد رفض تعاليم الإسلام أو شك فيها ، لكن عقله لم يكن كطالب للعلم مستقرا تمام الاستقرار بالنسبة إلى مايؤمن به . وكانت فترة الشك هذه فتره من التساؤل عما إذا كان الإيمان واليقين يمكن أن يكونا شيئا واحدا ، ولكنه لم يحاول أن يتحدى تعاليم الإسلام وعقائده ، وكانت مشكلته الرئيسية فى الفجوه القائمة بين الإنسان كعارف وبينه كمؤمن ، وهل يستطيع الإنسان الوصول إلى درجة اليقين فى موضوعات إيمانه ؟ وإذا كان فى إستطاعته ، فأين تكون هذه القدرة ، وكيف يمكن تعهدها بالعناية ؟ وهكذا نراه يكرس حياته كلها للبحث عن أساس سليم للإيمان فى ملكاته الإنسانية ، والفصل بين الصحيح والزائف من مختلف مدارس الفكر والنظم الدينية . وقد أوصلته بحوثه وتحقيقاته إلى مرحلة التحول الدائم قبل نحو من أربعة عشر عاما من وفاته ، قضى معظمها متجولا متصوفا ، وما تبق منها كمعلم يدرس ما توصل إليه ، وقد كتب معظم مؤلفاته فى غضون هذه الفترة .

وهو ينصح فى كتابه الذى أشرنا إليه قبل قليل ، وفى غيره من الكتب المبتدئين فى طلب العلم بأن رحلة الكشف عن الحقيقة بطيئة ومجهدة ومليئة بالأشواك والمخاطر ، وبالرغم من أن هذه الرحلة قد توصل صاحبها إلى تحقيق ذورة الرضى والكمال ، وإلى معرفة الله تعالى معرفة مباشرة ، إلا أنها من الناحية الأخرى ، قد تكون مليئة بالمنجيات الخطرة فى عملية طلب العلم . وقد تطوح به إلى متاهات الضلال ، والبحث بعزم صادق عن الحقيقة أفضل فى رأيه من

التقليد المطمئن وأهمال السعى نحو المعرفة . لكن المبتدىء لا يملك على أى حال الأسس الكافية من التجارب والمعرفة ، وليلتزم التزاما شخصيا بفكرة معينة أو بنظام معين من التفكير ، ويتحتم عليه أن يبدأ كمقلد لأكثر الناس وأفضلهم علما ، وأن يتدبر الكتاب والسنة . وعليه بعد تحقيق هذه القواعد الأمينة ، أن يشرع فى البحث لنفسه ، وأن يتطلع إلى عملية أكتشاف ذاتية ومتدرجة للحقيقة والتمييز بين الصواب والخطأ فى النظم الدينية المتضاربة ، وفى المدارس الفكرية المتنوعة ، التى تدعى كل منها احتكار الحقيقة،وهذا بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه إلا الاقلون[1] ، وهذه مهمة لو قام بها المرء لتحتم عليه أن يتمسك أولا برغبة أصيلة فى أكتشاف الحقيقة ، وبعقل ذكى متفتح ، وبكثير من الأحتمال والصبر على قدم الاستكانة إلى ما يواجهه من متاعب تبعث على الحيرة .

ونمت مع الغزالى فى هذه التحذيرات ، أعظم التحديات الفكرية التى يستطيع المرء أن يتصورها ، ولكن المخاطر التى تنطوى عليها من الناحية الاخرى تعتبر خطرة الركوب ، فهل يبقى الفرد قانعا بالتقليد ، فينقذ بذلك نفسه من عذاب الآخرة ؟ أوهل يتحتم عليه أن يتجرأ ، فيطلع الى اقصى مايمكن من الخير والسعادة ، وهو معرفة الله ، معرضا نفسه فى ذلك إلى خطر الضياع فى المتاهات. هذا هو التحدى الحقيق فى رأى الغزالى للانسان .

وقد أحس الغزالى بأن عزمه على السير فى أكتشاف الحقيقة بدلا من اختيار حياة التقليد ، لم يكن ثمرة خيـــار ، أو تدبير آنى ، فهو يقول : « وقد كان التعطش إلى أدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ... » وسرعان مايتبع هذه العبارة بأخرى يقول فيها : « غريزة وفطرة من الله وضعنا فى جبلتى » [2] . وقد عنى بهذا أن النزعة إلى طلب الحقيقة موجودة فى كل إنسان ، ولكن المثابرة فى البحث تتطلب تعودا مبكرا . وستتضح لنا هذه

---

(١) كتاب « المنقذ من الضلال » للامام الغزالى . طبعة مطبعة الجندى . صفحة ٤ .

(٢) كتاب المنقذ ، صفحة ٥ .

الفكرة بصورة أكثر جلاء عندما تتحدث عن مفهوم الغزالى للطبيعة الانسانية ، وما فيها من امكانيات متعددة فى النمو .

وسبق لنا أن قلنا أن أول ما هدف إليه الغزالى ، أن يقيم إيمانه على أسس ثابتة ، هذا يعنى أن ينمو إدراكه ليصبح فى النهاية قادراً على درك حقائق ما يؤمن به ومعرفتها ، بدلا من التساؤل فى وقت مبكر عما إذا كانت هذه الأشياء موجودة أو غير موجود . وقد اخضع ، كباحث صادق ، عن معنى الحقيقة عمليات تفكيره وكل ماتعلمه من علم أو مر به من تجارب فى حياته ، إلى أكثر الامتحانات دقة وصرامة ، فتوصل فى بحثه عن الحقيقة إلى بعض الاكتشافات الأساسية فى علم أصول المعرفة ، سابقا فيها بعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من أمثال هيوم (Hume)[1] وكانت (Kant)[2] الذين جاءوا بعده بأكثر من ستة قرون . ومع ذلك كانت هذه الاكتشافات جانبية بالنسبة إلى غايات الغزالى ، فكان تحريه عن قوانين التفكير والادراك وسيلة للوصول إلى هدفه النهائى وهو الايمان بالله ، عن طريق معرفته ، ففى طلبه أحس بأن الواجب

---

(١) ديفيد هيوم ١٧١١ — ١٧٧٦ — فيلسوف ومؤرخ اسكوتلندى درس القانون فى بداية حياته ولكنه مالبث أن عدل عنه بسبب سوءحالته الصحية . وأهم كتبه « اطروحة عن الطبيعة البشرية » و « مقالات فى السياسة والأخلاق » و « مقالات فلسفية عن الفهم البشرى » و « التحرى عن مبادىء الأخلاق » و « مطارحات سياسية » وتعتبر آراؤه فى الفلسفة من النوع الشكى بالنسبة إلى المتزمتين من ذوى العقائد الدينية .

(٢) عما نوايل كانت ١٧٢٣ — من أعظم الفلاسفة فى العصر الحديث ، وأعظم مفكر فى شئون ماوراء الطبيعة (الغيبيات) . درس الفيزياء والنظريات الطبيعية ، وحاول التوفيق بين ديكارت وليبنتز فى رسالته عن « معرفة الطبيعة » والتوفيق بين نيوتون وليبنتيز فى كتابه « تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء » . وكتب رساله عن « وجود الله » ودرس العقل الانسان وحلله . وأشهر كتبه (أحلام انسان ذو خيال) و (علم الأخلاق) و (العاقل العلمى) .

— المعرب —

يقتضيه البحث فى قوانين التفكير والإدراك للتأكد من أن الإنسان قادر على الوصول إلى معرفة الله ، ومعرفة حقيقة الأشياء ، وكان إذا وجد عقله فى مرحلة من مراحل نموه عاجزاً عن قبول ما يؤمن به ، شك فى قدرته الراهنة على الإدراك والمعرفة ، بدلا من أن يشك فى موضوع إيمانه ثم يمضى مستعيناً بتجاربه أو باحثاً عن مواطن أخرى للإدراك فى نفسه غير ملكته العقلية . وكان يؤثر أن يعترف بعجزه بدلا من أن يتخلى عن إيمانه. وكان من الناحية الأخرى لا يقبل بأقل من أن يصبح إيمانه متساوياً مع يقينه ومرتبطاً به ، وذلك لأنه كان لا يرغب فى أن « يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب » (١) .

ولم يكن هناك أى علم ، مهما كان مصدره ، لم يعتبره الغزالى ، خلافاً للكثيرين ممن سبقوه من علماء الدين المتزمتين ، ذا فائدة بالنسبة إلى تحقيق هدفه ، ومن هنا رأيناه يقول فى سيرة حياته التى كتبها :

ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا ، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته . ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا (١) إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته (٢) .

---

(١) المنقذ ص ٥

(٢) الزنديق هو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان ، وهى كلمة فارسية معربة ، أما المعطلة ، ففرقة تقول بأن الله عالم بذاته ، لا بصفة زائدة فهم معطلون للصفات .

ويقول الغزالى فى كتابه المنقذ ، أنه استوحى ازدراءه للتقليد من الحديث النبوى الشريف الذى يقول : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه(١) . ولا ريب فى أن هذا الحديث يسجل مرحلة مهمة فى تفكير الغزالى فقد حفزه على الثورة على التقليد الذى استنكره فى كل مناسبة ، وامتدت ثورته لتشمل أطفال المسلمين أيضاً . وقد لاحظ كيف أن الناس يقبلون على الإيمان بسهولة وسرعة ، وعلى تصديق تعاليم آبائهم ومعلميهم ، سواء أكانوا من المسلمين أم من غير المسلمين ، وكيف أنهم يواصلون الاحتفاظ بهذا الإيمان طيلة حياتهم دون أن يعيدوا التفكير بصورة ناقدة فيه ، بينما يولد الإنسان حسب هذا الحديث وفى جبلته النزعة ليكون باحثاً عن الحقيقة .

وأمام هذه الظاهرة وهى الصفاء والطهر عند كل طفل ، وما يحس به من غريزة فطرية إلى البحث عن الله ومعرفته من ناحية ، وإلى بقاء الأثر السيء الذى يتركه الآباء والمدرسون فى نفوس الأطفال من الناحية الأخرى نراه يشير إلى تحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية « وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين »(٢) وتكمن هذه القضية من تعلق الغزالى بالبحث عن الحقيقة وراء ازدرائه للتقليد فى الإيمان ، كما تكمن أيضاً ، وراء شغفه بالكتابة والتدريس ، ليحذر طالب الحقيقة من بعض مصايد العملية الفكرية وبعض عادات العقل .

ولم يكن من الممكن معرفة حقيقة الفطرة وميل الإنسان الغريزى إلى البحث عن الله ومعرفته معرفة مباشرة أو بوسائل مباشرة . وقد يمكن معرفة الغاية من الفطرة بتحليل النواحى المختلفة للطبيعة الإنسانية ، والبحث عن أفضل العلاقات بين هذه النواحى ، ثم التساؤل عما إذا كان الإنسان قادراً على معرفة ربه ، عندما يحقق أعلى ما فى طبيعته من نواح . ويقوم الغزالى ، بهذا التحليل فى عدد من كتبه ومؤلفاته ، وسنتولى درس هذه الناحية فى الفصول اللاحقة من هذا الكتاب وهناك طريقة أخرى لمعرفة حقيقة الفطرة ، وهى البحث عن جميع الأفكار والعقائد القائمة . وعما وراءها من مبادىء واقتراحات فكرية ، وذلك للتمييز

---

(١) أجمع الصحيحان البخارى ومسلم على صحة هذا الحديث وأن اختلفت روايتهما له .

(٢) المنقذ ص٦

بين الصواب والخطأ فيها ، فيكون الصواب هو الذى يتفق مع الغاية الطبيعية للفطرة . وتعنى الفطرة إذاً جوهر الطبيعة الإنسانية التى تميل بطبعها إلى البحث عن الله ومعرفته ، هذا إذا تحررت من المؤثرات التى تؤدى بها إلى الانحراف ، واسترشدت بالحقيقة . ويعتبرهم مفهوم الفطرة من المفاهيم الأساسية فى الفكر الإسلامى . وهو يعنى بالنسبة إلى الغزالى التزاماً فى طبيعة كل إنسان للبحث عن إيمانه الشخصى وتحقيقه .

وكان على الغزالى قبل أن يبدأفى تمييزالصواب من الخطأ فى النظرياتالفكرية والعقائد المختلفة ، وقبل التمكنمن معرفة الأشياء على حقيقتها ، أن يرد علىسؤال أولى ، يكمن وراء كل تحقيق كهذا ، وهو هل فى استطاعة طالب المعرفة أن يدرك حقيقة مايطلب ، وهلكان « لابد » ، كما قال هو ، « من طلب حقيقة العلم كماهى ؟ » . وبهذا النوع من الأسئلة خرج الغزالى خروجاً جذرياً على عادة علماء الدين فى تقبل ما وصل إليهم من علم من الأجيال السابقة دون تمحيص ، وعلى القواعد التى وضعوهاللحكم على النظريات الفكرية والعقائد الأخرى . وكانعلماء الدين قبله ، يحكمون على العقائد والنظريات الأخرى ، على ضوءما قبلوه من قبل من مذاهبهم ومدارسهم الفكرية التى نشأوا عليها . وكانت عادتهم أن يبينوا موقف مذهبهم مستهلين قولهم بالعبارات التالية . . . « اتفق اخواننا على . . . كيت وكيت » أو « اتفق أهل الحق على كيت وكيت » . وكان هذا الاتفاق المسبقأكثر القواعد المشتركة التى يستندون إليها فى رفض العقائد الأخرى باظهار الخلاف بينها وبين ما اتفقوا عليه . وكانوا يحاولون أيضاً أن يظهروا ما فى العقائد الأخرى من تناقض ذاتى ، بالمنطق القياسى أو ما كان يسمى بالكلام .

وكان الغزالى أول مفكر إسلامى ، بحث بصورة جدية قدرة الإنسان على المعرفة والتفكير ، وعلى تحليل عملياته ، كخطوة أولية لابد منها للحكم على نتائج الفكر . وقد أراد التأكد من أن الإنسان كطالب للمعرفة قادر على معرفة موضوعات معرفته على حقيقتها . ولهذا فقد وضع لنفسه التعريف التالى لحدود المعرفة ، ليتبين ما إذا كانت أدوات المعرفة الإنسانية قادرة على تحقيقها :

«وظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل إنى اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبتها ، وشاهدت ذلك منه ، ولم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، أما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى »[1]

وبعد أن وضع لنفسه هذا المقياس لليقين امتحن مالديه من علم يثبت أمام هذه المتطلبات . وامتدت شكوكه فى العلم الذى تلقاه لتشمل حتى العلم الذى يحصل له عن طريق حواسه وعقله ، وعندئذ امتحن قدرة كل أداة من أدوات المعرفة التى أحس بها فى الوصول إلى اليقين . وعندما اكتشف حدود العقل كأداة من أدوات المعرفة ، أحس باليأس ، وتساءل عما إذا كانت هناك أداة أخرى وراء العقل ، والتى قد لا يحس بوجودها ، أو بعبارة أخرى ، هل يتوقف فى طلبه عند حدود العقل ، وبذلك يتخلى عن كل أمل فى معرفة الله والحقيقة ، أو يمضى بالبحث فى قرارة نفسه عن مصدر آخر للمعرفة لا يحس به عندئذ ، ولكنه قد يحقق له غايته . ومن الأفضل فى هذه القضية أن يتحدث الغزالى نفسه عما أحسه . ولا ريب فى أن النص التالى بالإضافة إلى تلخيص موقفه فى علم أصول المعرفة يوضح بشىء من الإيجاز أن صوفيته متأصلة فى إدراك الحواس والعقل ولا يمكن فهمهما منفصلة عن هذا الإدراك . فبعد أن امتحن أنواع العلوم التى كانت لديه ، يقول ... :

« ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن ، بعد حصول

---

(١) المنقذ ص ٦ — ٧

اليأس ، لامطمع فى اقتباس المشكلات إلامن الجليات، وهى الحسيات والضروريات . فلابد من أحكامهاأولا ، لأتيقن . أثقتى بالمحسوسات وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولاغائلة له ! فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر على يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها فيقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار ،ثم الأدلة الهندسية ، تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . وهذاوأمثاله من المحسوسات ،يحكم فيها حاكم الحس أحكامه ،ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه تكذيبا ، لا سبيل إلى مدافعته ، فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لاثقة الا بالعقليات ، التى هى من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة،والنفى والإثبات لايجتمعان فى الشىء الواحد ، لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا . فقالت المحسوسات ، بم تأمنى ، أن تكون ثقتك بالعقليات ، كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى، ولولاحاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم آخر ، فكذب الحس فى حكمه .وعدم ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا، وأيدت أشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتاواستقرارا ، ولاتشك فى تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ، ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى

يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها . لكن يمكنك أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعية الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون ، أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم ، إذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم ، أحوالا لا توافق هده المعقولات . ولعل تلك الحالة هى الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن . ويقال عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » [1] .

وصار حال الغزالى عندئذ فى منتهى القلق ، ودامت معه هذه الحال قريباً من شهرين وهو تائه فى ظلام اليأس العقلى ، حتى أحس بأنه على وشك الجنون ، ولم يعد فى وسعه دفع هذه الأسئلة إلا بالدليل ، ولم يتمكن من نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية والتى لم يسلم بها حتى تلك اللحظة . ويقول أن انقاذه من هذه الحال تم عن طريق نور الهى ،اخترق قلبه . وعندئذ أدرك معنى الآية الكريمة «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» . وعبارة « الإسلام » فى هذه الآية الكريمة تؤكد المعنى الأصلى لها . فليس المقصود بها مجرد اتباع الدين التاريخى بل الانشراح العميق الحاصل من الإحساس بالله وبهداه . وعندما سئل النبى (صلعم) عما تعنيه كلمة « يشرح » فى هذه الآية الكريمة قال ... « هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب » ،فقيل ، وما علامته ، فقال:« التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود » .

ويتحدث الغزالى عن هذه الفترة الدقيقة فى تحوله الروحى فيقول ... « ولم

---

(١) المنقذ ص ٧ — ١٠

يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعه » .(١) ولم يكن هذا النور هو الكشف عن الحقيقة . فقد تحتم عليه أن يواصل البحث عن الحقيقة وأن يصل إليها . ولكنه وصل إلى الإيمان بالله . واكتشف حدود العقل الإنسانى فى هذا المجال . وقد تركه العقل بشعور عميق من البعد عن هدفه . وأحس بشىء يفصله عن الله . وبعد أن استنفد نشاطه العقلى وانتهى إلى اليأس ، جاءه هدى الله فأنقذه من يأسه . وبدأ له أن هذا الشعور المفاجىء بالإيمان ينبع من نور سماوى يضىء حياته حاملا معه الأمل . وعى له هذا الإيمان الجديد أن هدى الله ووحيه حقائق لا تنكر ، وأن التكشف حقيقة لا تنكر ، كما عنى قبل كل شىء ، أن معرفة الإنسان بالحقيقة تعتمد فى النهاية على شىء وراء العقل وقواعده . وأنه من الضرورى أن يكون ثمة فى الإنسان ما هو أسمى من العقل كأداة للإتصال بالحقيقة ، وبالرغم من اعتماد هذا الشىء فى إشعاله على النور الإلهى ، إلا إنه وحده هو القادر على تمكين طالب المعرفة من الوصول إلى معرفة الحقيقة والله .

وقد أراد الغزالى من كل هذا العرض أن يبين وجوب إستخدام الصبر والأناة فى البحث ، وأن يبين أن مهمة الباحث تتحقق عندما يصل إلى مرحلة البحث عما لا يطلب . وهو يقول .. ، « فإن الأوليات ليست مطلوبة ، فإنها حاضرة والحاضر إذا طلب فقد اختفى ، ومن طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب »(٢) .

ويمضى الغزالى برضى من الله ونعمائه بعد ذلك بحيوية متجددة إلى دراسة أساليب جميع أولئك الذين ادعوا البحث عن الحقيقة ودراسة تعاليمهم . وقد صنف هؤلاء ، وهم الذين عاشوا فى أيامه فى أربع مجموعات ، أولاها مجموعة المتكلمين الذين قالوا عن أنفسهم أنهم أصحاب النظر والتصور العقلى ، وثانيتها مجموعة الباطنية ، التى يدعى أفرادها بوصفهم الفريق المدافع عن التعاليم ، بأنهم يستقون

---

(١) المنقذ ص ١١ .

(٢) المنقذ ص ١١ — ١٢

الحقيقة من الأمام الذى لا يظهر ، وثالثها مجموعة الفلاسفه الذين اعتبروا أنفسهم دعاة المنطق والكشف ورابعتها مجموعة الصوفية التى ادعى أفرادها ، بأنهم وحدهم القادرون على الوصـــول إلى معرفة الله وأنهم هم الذين يملكون الاستشفاف والتفهم الايحائى .

وقد افترض الغزالى ، أن الحقيقة لا تكون خارج حدود معرفة هذه الفئات الأربع ، فهو يقول ... « فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فإن شذ الحق، عنهم فلا يبقى فى درك الحق مطمع »(٢) . والآن من حقنا أن نتساءل ، لم لم يفترض الغزالى أن ثمة مجالات من الحقيقة ما زالت مجهولة لبنى الإنسان؟ ولم كان هذا التوجيه من جانبه إلى ضرورة التفهم والفهم ، بدلا من البحث عن الفجوات فى رسالة الفكر ، لإضافة إسهاماته وأفكاره الخلاقة إلى ثراء المعرفة الانسانية ؟ وما الذى فهمه من « الحق » ، وما كان هـــدفه وغايته من البحث عنه ؟ .

هذه بعض الأسئلة المهمة للغاية فى مجال تفهم المواقف العامة والشاملة للمفكرين المسلمين من التاريخ والزمن والمعرفة . ولم تكن هذه المواقف المتصلة بهـــذه الأسئلة مقتصرة على الغزالى وحــــده ، وإنما كانت الطابع الغالب على مفكرى المسلمين عامة .

فالمفروض أن مائدة المعرفة ماثلة قائمة . وعليها كل ما تشتهى الأنفس . وكل ما ينشده طالب الحقيقة فى الواقع ، هو تنمية طاقاته الخاصة ليتمكن من التفهم والتمييز والاختيار . والابتكار كما نفهمه اليوم ، لم يكن أهم دافع يستنفز طلاب الحقيقة من المسلمين فى تلك الأيام . أما بالنسبة إلى الغزالى على سبيل المثال ، فقد كان فكره حافلا بالأفكار الجديدة المهمة والإسهامات فى المعرفة الإنسانية ولكن هذه الأفكار وتلك الإسهامات كانت ذات أهمية ثانوية فى هدفه الشامل من نشدانه المعرفة . فهى لا تعدو عنده أن تكون مجرد جزء من حياة التثقيف الذاتى والأداء الذاتى والرضى الهادفين للسعادة . وكان توجيه العالم المسلم إلى

---

(١) المنقذ ص ١٣

الحصول فى قرارة نفسة على حالة من الرضى ناتجة عن المعرفة الشاملة . سواء انبعثت هذه المعرفة من ذاته أو عن طريق سواه ، فهذا أمر ثانوى . ولعل كل ما فيه من أهمية ، هو تأثيره على شخصيته النامية ، وهو ينشد السعادة ومعرفة الله . وبالرغم من أن المعرفة أمر طيب فى حد ذاتها ، وبالرغم من أن نشدانها هو أسمى ما يقوم به الإنسان من نشاط فى تسلسل الغايات الإنسانية ، إلا إنها ليست إلا وسيلة واحدة ، وإن كانت أهم الوسائل فى تحقيق السعادة(١) .فالهدف هو السعادة ، والحقيقة سواء عرفها الإنسان أم طلبها ، ليست إلا وسيلة لتحقيقها .

وقد اهتمت الفئات الأربع التى أشرنا إليها قبل قليل بنفس هذه القضايا الجوهرية المتعلقة بالذات والعالم والله . ولا ريب فى أن معرفة هذه الأشياء الثلاثة ، هى الشيء الضرورى لتحقيق السعادة .وتكون اللمسة الالهية البارعة ، هى المسئولة عن إيجاد الإدراك الخلاق عند الإنسان . لكن المهمة الأساسية للإدراك ، هى التمييز بين الحقائق القائمة وتفهمها .

وليس للحق فى ذاته خارج نطاق المعرفة الإنسانية به ، أى تاريخ خاص بتطوره . فهذا التاريخ هو تاريخ تفهم الإنسان للحق . ومن هنا كان عنصر الدوام فى الحق والتغير فى التفهم . ولا يمكن فهم تاريخ الفكر الإسلامى عامة فهما كاملا ، بمنهج التطور فى فهم تاريخ الأفــــكار . فالحقيقة التى تعتبر العنصر الأساسى فى السعادة ، هى عند المسلمين ، موجودة دائما وبصورة كاملة ، فى القرآن والسنة . ولكن يتحتم على المسلمين قبل الإقرار بأن القرآن الكريم يتضمن الحقيقة ، أن يتثبتوا من وجود الله ، ومن ظاهرة النبوة . ومن هنا كان لابد للإسلام أن يقوم على الفلسفة ، أى على الجهود الإنسانية لفهم الحقيقة وا كتشاف الله . وفى هذه المهمة ذاتها كان القرآن نفسه خير معين لهم . أما الخطوة الثانية ، فتكون فى فهم القرآن والسنة ، ومن هنا تكتسب المعرفة الإنسانية قيمتها وأهميتها . وفى وسع المرء أن يدرس الفهم الإنسانى للقرآن ، سواء أكان فهما فرديا أو جماعيا ،

---

(١) (أحياء علوم الدين) — طبعة لجنة الثقافة الإسلامية — القاهرة ١٣٥٦ ص ٢٣
ملحوظة : ! كل ما اقتبس فى هذا فى الكتاب من (الأحياء) مستمد من هذه الطبعة .

بطريقة تطورية . لكن القرآن نفسه لا تحدده ولا يحيط به فهم معين ، إذ أنه الحق فى صورة كلمات انسانية منزلة — ولا ريب فى أن حمل ما فيه من أفكار على أنها أفكار بدائية نضجت بتطور العلم والخبرة البشرية فى الأجيال اللاحقة من المسلمين عن طريق الجهود الفكرية الإنسانية ، هو تجاهل كامل للأهمية السرمدية، والمعانى الخالدة للقرآن الكريم عند المسلمين [1] .

وإذن فهناك استخدام الفلسفة الإنسانية والتفكير الإنسانى فى أكتشاف الله والاسلام له وبالتالى الإقرار بقرآنه، وهناك أيضا استخدام الاجتهاد الإنسانى فى فهم القرآن . ولا ريب فى أن ثمة تاريخا طويلا متطورا للفكر الإسلامى فى هاتين الناحيتين ، إذ أن كلا منهما إنسانى فى طابعه . ولكن للحقيقة ، كما أحاط بها القرآن الكريم ، فليس ثمة تطور .

وليس تاريخ الفكر الإسلامى ، كما يفهمه المسلمون أنفسهم إلا محاولة لتفهم القرآن الكريم والسنة الشريفة . وهم يمضون إلى أبعد من هذا ، فيقولون أن جميع الأفكار والتجارب البشرية المتعلقة تعلقاً أصيلا بالحقيقة يجب أن تعين على فهم القرآن . ولقد حاولوا دائماً أن يدرسوا بثقة وجرأة ، معارف الآخرين وتجاربهم ولما كان تفهمهم إنسانياً ، فهو عرضة للنمو والتطور . وقد تخلق المدارس الفكرية والتفاسير ومذاهب الكلام، وقد تنمو ثم تختفى وتموت وقد تتداخل مع الثقافات الخارجة عن الصعيد الإسلامى وتقترض منها . والفرد حر فى أن يتبع هذه المدرسة أو تلك ، وأن يقترض من هذه الثقافة أو تلك . وإذا كان يعنى بالحرية ويهتم بها، فهو سيد نفسه ، إذ فى النهاية ، لا يمكن توجيه اللوم إلى سواه ، على الشخصية

---

(١) لاريب فى أن المؤلف ، وهو يقول هذا القول ، يحاول الرد على بعض الآراء التى تصدر أحيانا عن بعض المفكرين العربيين فى نظرتهم إلى القرآن الكريم ، وهى نابعة أول ما تنبع عن عدم إيمانهم بالقرآن الكريم ، ككتاب سماوى ، وإلى عدم فهمهم أياه فهما موضوعيا وصحيحا . ومن هنا وجد المؤلف نفسه مضطرا إلى لفت نظرهم إلى هذه الحقيقة ، التى لابد وأن يعترفوا بها ، إذا توخوا الموضوعية .

— المعرب —

التى حققها أو تكليف سواه بسلامة نفسه وانقاذها . وليس ثمة من قيود على الاقتراض أو طلب المعرفة ، سوى التوجه إلى الله وتفهم قرآنه والسنة النبوية . وإذا كان البحث عن الله يتطلب استكشاف كل ما خلق الله تعالى ، فإن هذا القيد ليس إلا تحديداً لغاية الإنسان وعزمه على الطلب .

والتقدم بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع ، يعنى مستوى الفهم والإدراك فى سبيل الوصول إلى الكمال الذتى . فالتقدم لا يقتصر على كشف غوامض المستقبل المجهول فالمجهول بالنسبة إلى السعادة الإنسانية معروف إلى حد ما ، إذ أنه موجود فى القرآن وفى السنة . ومن هنا يكون التقدم فهم هذين المصدرين والعمل بموجبهما . فهما يؤلفان الأصول التى يبدأ منها الإنسان رحلته ، كما يؤلفان فى الوقت نفسه غايات هذه الرحلة الإنسانية فى طلب الحقيقة والسعادة . وما يحدث فى هــذه الرحلة بين الأصول والغايات ، هو التفهم الإنسانى الذى يخضع ضرورة إلى التطور المستمر .

وهكذا يتطلب فهم ما يفكر به المفكر الإسلامى أو الفكر لاسلامى عامة ، فهما كاملا ، دراسة القرآن والسنة على أنهما ما يحيط بالاتجاهات الفكرية الشاملة التى تولد الفكر أو تستحثه فى اتجاهات معينة لتحقيق غايات الإنسان . وليس فى وسعنا أن نرى الفكر الإسلامى فى منظاره الصحيح ، إلا إذا تفهمنا الوظيفتين الأساسيتين للقرآن ، وهما أنه الحافز على الفكر وأنه الموجه له نحو غايات المعرفة. وإذا لم يقدر دارس الفكر الإسلامى هذه الحقيقة ، فسيظل تائها فى غياهب الظلام . ففى أثر القرآن المباشر على عقلية المسلم نكتشف اتجاهات المسلم الأساسية نحو الحقيقة والغايات الإنسانية حتى ولو لم تكن هذه ظاهرة فى كتاباته . ففى هذه الاتجاهات الأساسية نرى فلسفة التاريخ والتغير عند المسلم ونرى مفهومه للزمن ونرى الغايات التى من أجلها تطلب المعرفة .

ورأى أن نعود إلى الغزالى بعد هذه الملاحظات الموجزة عن طريقة تفهم الفكر الاسلامى ودراسته . لنتابعه فى دراساته وفيما وجهه من نقد إلى الفئات الأربع من طالبي الحقيقة ، ولنعرف ما توصل إليه من استنتاجات .

وبالرغم من أن اهتمامه الرئيسى قد انصرف إلى الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة تعاليم هذه الفئات الأربع ونظم تفكيرها ، فإنه قد تمكن الآن من إقامة قواعد معينة للحكم على أساليبها وعقائدها ، على ضوء تجاربه الشخصية الخاصة . وقد باتت هذه القواعد الأسس الاختبارية التى يستخدمها فى تقبل أية فكرة من الأفكار أو رفضها ، كما باتت أيضاً أساس ماوجهه من انتقادات إلى افتراضات أية مدرسة فكرية معينة .

وكان الغزالى الآن قد وصل إلى درجة اليقين من وجود الله ، ومن إمكانية هدايته المباشرة للإنسان . وأصبح على علم من أن اجتهاد العقل لا يكفى لمعرفة الحقائق الدينية . وإن معرفة هذه الحقائق تعتمد على شيء وراء العقل فى الإنسان حيث تصبح الصلة بين الإنسان والإلهام الإلهى أمراً ممكنا . وهكذا باتت الأسئلة الرئيسية التى يوجهها فى دراسته لمدرسة فكرية معينة أو لفئة من طلاب المعرفة هى التالية ... ترى على أية ملكة من ملكات المعرفة الإنسانية يقوم هذا المذهب الفكرى ؟ وما هى الحدود الطبيعية فى تلك الملكة كأداة من أدوات المعرفة ؟ وأخيراً هل يستطيع الإنسان بتلك الملكة أن يعرف الله معرفة مباشرة وأن يتذوق الإلهام بالتجربة المباشرة ؟

وقد اكتشف الغزالى فى ردوده على هذه الأسئلة ، القيود المتأصلة فى أساليب كل المدارس الكلامية ، وكل المذاهب الفلسفية المعروفة فى عصره ، بالنسبة إلى معرفة الله ، والحقيقة وتفهم القرآن تفهما صحيحاً . وقد بين على ضوء هذه القواعد السابقة القيود المتأصلة فى هذه المناهج وخطأ ما توصلت إليه من استنتاجات . ومن الناحية الأخرى بين المكان والدور الصالح لعلم الكلام والفلسفة فى الإسلام، مضيفاً إلى ذلك كله مناهج الصوفية فى معرفة الحقائق الدينية .

وقد لايكون فى وسع هـــذه الدراسة أن تقدم عرضا كافياً لآراء الغزالى وانتقاداته بالنسبة إلى أساليب هذه الفئات الأربع وتعاليمها . وسأقتصر على عرض موجز لأهم ما وجهه من نقد أو تقويم لهذه الفئات المختلفة . ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن تصنيفه لهذه الفئات من طلاب المعرفة إلى الكلاميين والباطنية والفلاسفة والمتصوفة ، لايقوم على أساس تقسيمهم إلى شيع أو جماعات دينية

معروفة بل على أساس اختلافهم فى المناهج التى استخدموها فى طلب الحقيقة . ومن هنا كان هذا التقسيم أفقياً يتجاوز حدود الشيع والمدارس الدينية القائمة .

وجرت عادة الغزالى على دراسة المنهج الذى تتبعه كل فئة من هذه الفئات ، واستيعاب مضمون فكرها استيعاباً كاملا ، ثم صياغة ماتوصل إليه من دراسة ، مقوما عقائدها أو منتقدها ، فى كتب متفرقة أحياناً . وقد اعتبر هذه الطريقة أساسية لإنقاذ الحقيقة من افتاء الحجج الباطلة . وكان من أهم ما وجهه من نقد إلى العلماء المسلمين فى اتجاهاتهم نحو الآخرين ، أنهم يجهلون أو يتجاهلون فكر الآخرين ، ولذلك فى مراجعته « للفلسفة » المعروفة فى عصره ، وضع لنفسه هذه القاعدة :

« وعلمت يقينا أنه لايقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى العلم ، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذ ذاك ، يمكن أن يكون مايدعيه من فساده حقا . ولم أر أحداً من علماء الإسلام ، صرف عنايته وهمته إلى ذلك[١] » .

وجريا على ذلك عرض الغزالى تعاليم « التعليمية » وعقائدها . وهى الفئة الثانية بدرجة من الوضوح والصدق والأمانة ، حتى أنكر عليه بعض أهل الحق ، « مبالغته فى تقرير حجتهم مما دفعهم إلى القول . . . » هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك أياها .[٢] ولكن الغزالى ، اعتبر جمع كلماتهم وترتيبها ترتيباً محكما ، عملا أساسياً فى إظهار الباطل فى تعاليمهم وعقائدهم .

---

(١) المنقذ ص ١٦ — ١٧

(٢) المنقذ ص ٣٤ . هذا الكتاب وهو فضائح الباطنية نشرته أخيراً وزارة الارشاد القومى بالجمهورية العربية المتحدة .

وكان من الطبيعي أن يبدأ الغزالي انتقاداته ، بمناهج « الكلاميين » . فقد كان علم الكلام حتى عصره الذي عاش فيه ، يحتل بغير حق ، اسمى مكان في الفكر الديني . وقد نشأ هو نفسه على هذا الاسلوب وبدأ كتاباته في علم الكلام. ولكنه رأى في مكانة هذا العلم ؛ عقبة كأداء تقف في طريق البحث عن الحقيقة ، ولذا فإن صراعه مع الكلاميين كان أكثر أهمية ، وأشد مرارة من صراعه مع الفئات الثلاث الأخرى ، لاسيما وأن هذه الفئات كانت أقل عدداً وأضعف نفوذاً ومكانة من فئة الكلاميين .

لم ير الغزالي في علم الكلام أكثر من « .. كلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة ؛ على خلاف السنة المأثورة »[١] . لم ير فيه أكثر من مجرد أسلوب من أساليب المنطق ، لجأ إليه هؤلاء الكلاميون في مناقشاتهم مع الزنادقة . لكن حججهم كانت مستندة على أي حال على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو اجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن . والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا . فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا . نعم ، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة ، تشرف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر ، والأعراض ، وأحكامها »[٢] . وعلى الرغم من اقبال علماء الكلام في ذلك العصر على دراسة الجواهر ، والعوارض بالنسبة إلى طبائعها وخصائصها ، الا أنهم لم يقوموا بهذه الدراسة بصورة كاملة . طالما أنها لم تكن الهدف من علمهم . ولهذا فإنهم « لما لم يكن ذلك مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق[٣] .

ويقوم الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » بدراسة علم الكلام مع العلوم الأخرى ، وفائدة كل منها . فهو يقول أن الانسان قد يظن أحياناً « بأن

---

(١) المنقذ ص ١٤

(٢) المنقذ ص ١٢

(١) المنقذ ص ١٣ .

علم الكلام يفي بالمقصود في الكشف عن حقائق الأمور ومعرفة حقيقتها » ، ولكن علم الكلام لا ينطوى فى رأيه ، على ما يحقق هذه الغاية النبيلة ، ولذا فهو يرى أن أبواب الوصول إلى أسس المعرفة وجذورها من هذه الناحية ، مازالت موصدة ، مقفلة فى وجه طلابها (١). وقد يكون من الصحيح أن علم الكلام يكشف عن بعض المسائل ويحددها ويوضحها ، إلا أن هذه القضايا ليست إلا حالات شاذة لا تكون واضحة جلية يمكن فهمها دون اللجوء إلى علم الكلام . وقد يكون الجدل المعقد من جانب الكلاميين فى مثل هذه القضايا ، أكثر ضرراً ، منه نفعاً وفائدة . فهو يلقى ستارا من الغموض على قضية ما لولاه لكانت بينة جلية . ويتأثر المبتدىء بالتعابير الغريبة التى يستخدمونها ، ويخيل إليه أن علم الكلام هو المعرفة كلها . ولعل ما هو أسوأ ضرراً من كل هذا ، أن علم الكلام يعتمد على الجدل فى طريقته ، ويكون الجهور الموجه اليهم هم أنصار الشيع المعارضة ، ولذا فهو يولد التعصب والانغلاق العقلى على خط محدد من التفكير (٢) .

ويقول الغزالى أن علم الكلام يكون نافعا ومفيدا فى حالة واحدة فقط ، وهى عندما تحدث الانشقاقات اضطرابا فى معتقدات الجماهير . وعلى الكلامين فى مثل هذه الحالة ، أن يستخدموه ، كأداة للحملة على الهرطقة والهراطقة ، عن طريق إظهار التناقضات فى معتقداتهم للحفاظ على وحدة العقيدة عند الجماهير . أما فى المجتمعات التى لا توجد مثل هذه الأوضاع فيها ، فإن ضرر الكلام أكثر من فائدته . وعند تدريس علم الكلام ، يجب تجنب إعطاء الطالب الانطباع ، بأنه هو المعرفة ، بل يجب أن يقال له ، بأنه لا يعدو أن يكون أداة ، قد تكون لها قيمتها فى هذا الوضع .

وكانت فئه الفلاسفه هى الفئة الثالثة التى تولى الغزالى دراسة مناهجها وأفكارها ويبدو أنه لم يكن على علم بأفكارهم فى المراحل الأولى من دراسته . ولا ريب فى أن ملاحظته بأنه « لم ير أحدا من علماء الإسلام ، قد صرف عنايته وهمته إلى

---

(١) راجع كتاب الغزالى — أحياء علوم الدين — ١٦٨ .

(٢) أنظر كتاب الغزالى . فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقة » .

الفلسفة »(١) تعنى أن الفلسفة لم تكن تعتبر أساسية فى تدريب علماء الدين. وبالفعل كان لكل ما يتعلمه علماء الكلام من الفلسفة لا يعدو ذلك الذى يفيدونه من حوارهم مع الجماعات الخارجة على السنة والتى تدرب الكثيرون من أفرادها على الفلسفة .. وهو لهذا يقول « فشمرت عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة باستاذ»(٢) . وكرس سنتين من حياته لدراسة العلوم الفلسفية ؛ ثم اتبعهما بسنة ثالثة قضاها فى التفكير فيما جمعه من دراساته هذه ، ويقول « فاطلعنى الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة فى هذه الأوقات المختلسة ، على منتهى علومهم فى أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده وأردده واتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخيل ، اطلاعا لم أشك فيه»(٣) .

وكانت عبارة « الفلاسفة » فى هذه الفترة تعنى عدداً معيناً من الأفراد الذين درسوا فلسفة الأغريق ، ولا سيما تعاليم افلاطون وأرسطو . وكان أكثر ممثلى هذه الفلسفة تأثيرا فى المسلمين ، والذين أخذ الغزالى من كتاباتهم فى دراساته الفلسفية هم الفارابى وابن سيناء وأخوان الصفا ، وهم الذين تعرضوا لنقده الشديد بعد دراساته هذه .

وقد ركز الغزالى نقده على ارسطوطالية الفلاسفة المسلمين . وتنتج موقفه هذا عن عدد من الأسباب . أولها أنه لم يكن لديه من الوقت أن يناقش جميع الفلاسفة الأقدمين ، وثانيها أن فلاسفة المسلمين اعتبروا ارسطو ، أكبر الفلاسفة الإغريق ، وكان أرسطو قد فند عقائد غيره ومن بينها عقائد أفلاطون . ولهذا فقد حصر الغزالى نقده فى أكبر ممثلين من الفلاسفة المسلمين للارسطوطالية ، الفارابى وابن سيناء ، واعتبر ترجمات الآخرين وتعليقاتهم « لا تخلو من تخبيط

(١) المنقذ ص ١٧

(٢) المنقذ ص ١٧

(٣) المنقذ ص ١٧

وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، وما لايفهم كيف يرد أو يعقل ؟(١) .

ولعل السبب الرئيسى فى هذا التضييق فى مهمته هو أنه اختلف مع الفلاسفة فى بعض النقاط الجوهريه ، وكان نقده لأكبر الفلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سيناء كافياً لأداء غرضه ، وإزالة الخطر الذى يتعرض له الإيمان الصادق من عقائدهما . وإذا ما استثنينا بعض المسائل التى اختلف فيها مع الفلاسفة نرى أن كتابه « الأحياء » كان حافلا بآراء أفلاطون ، التى لانعرف هل استقاها مباشرة من الترجمات أو بالواسطة ، وخاصة فى أفكاره بالنسبة لفضائل الروح ، واتحاد هذه الفضائل فى فكرة العدالة كما فهمها أفلاطون ، وأهمية هـذا الاتحاد فى متابعة المعرفة .

ومن هذا يتبين أن الغزالى كان يهدف إلى هدفين أساسيين من كتاباته الفلسفية .. أول هذين الهدفين موجه إلى بعض عقائد الفلاسفة ، التى اعتبرها كاذبة ، وبالتالى خطرة على الايمان الصحيح . أما الهـدف الثانى فكان موجها ، إلى ما يبديه الكلاميون من كره وتعصب إلى الأفكار الفلسفية كلها ، وهو كره اعتبره أيضا خطرا على الايمان الصحيح .

وكانت الخطوة الأولى التى خـطاها الغزالى ، هى أن يعرض عرضا موضوعيا ، يخلو من كل نقد واضح أرسطوطالية الفلاسفة المسلمين فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » كاعداد لنقده الضخم لفلسفاتهم فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وقد بين فى مقدمة كتابه « المقاصد » أن هذه الطريقة التى اتبعها فى العرض الموضوعى ، لما سيقوم برفضه ودحضه فيما بعد ، خطوة تمهيدية لابد منها(٢).

---

(١) المنقذ ص ٢٢

(٢) ترجم كتاب « المقاصد » إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر للميلاد ، دون مقدمه ، ووصف خطأ بأنه يبان عن فلسفة الغزالى . ولذا فقد أشار إليه خطأ توما الاكوينى فى كتابه « سوما » على أنه الكتاب الذى يوضح غيبيات الغزالى .

أما عبارة « التهافت » فتترجم خطأ فى الإنجليزية أحيانا بمعنى « الهدم » وقد استعمل الغزالى هذا التعبير فى كتابه « الأحياء » ليعنى به « الإهمال » أو التسرع فى عمليات الفكر نتيجة الغرور .

— المؤلف —

وتكشف مقدمة « التهافت » النقاب عن الموقف المزعج الذى يقفه بعض أدعياء الفلسفة . وهو يقول أن هناك عددا من طلاب المعرفة يوجههم كبرياؤهم بدلا من أن يوجههم تواضعهم فى نشدان الحقيقة ، وقد ربطوا اسماءهم ببعض الأسماء اللامعة المشهورة ، كأسماء سقراط وهيبوقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم . وأضاف أن ماتوخاه هؤلاء الناس ، هو أن يرتفعوا بأنفسهم عن مصاف الجماهير عن طريق الزراية بالإجماع الدينى ، وإن كانوا فى الوقت نفسه يقفون مذهولين أمام المعرفة المنسوبة إلى هؤلاء العباقرة من فلاسفة الإغريق . وكان هذا الموقف الخطر من الحقيقة ، هو الذى حفز الغزالى ، على الغوص فى مؤلفات الفلاسفة المسلمين ، مستهدفاً تحطيم ثقتهم بمناعة المنطق والنظر . وهو على هذا الصعيد يلتقى وإياهم فى نفس ميدانهم مستخدما تعابيرهم ، وأساليبهم فى المحاجة المنطقية(١) .

ومن الخطأ البالغ ، الظن بأن الغزالى قد هاجم الفلسفة ، لأنها فلسفة . فقد وجد أن آراء أرسطاطاليس كما نقلها الفارابى وابن سيناء « قريبة من آراء الإسلاميين »(٢). ومع ذلك فقد رأى أن الفلاسفة قد اخطأوا فى عشرين مسألة ، وحاول أن ينقض آراءهم فى هذه المسائل واحدة إثر أخرى . ولما كانت هذه المسائل غيبية فى طبيعتها ، فإنها تقع خارج نطاق هذه الدراسة .

وتركز خلافه الرئيسى مع الفلاسفة حول قدرة العقل على معرفة الحقائق الدينية والحكم عليها ، واعتبر أن أصل الخطأ عندهم،هو فى افتراضهم أن الحقائق الدينية والغيبية ، يجب أن تخضع لقواعد المنطق العقلى والبرهان . ورأى أن أكثر أخطائهم ،بل وأكثر الخلافات بينهم تقع من اعتمادهم على العقل فى المجالات التى يعجز عن الخوض فيها . فمن الصحيح أن هناك مجالات للمعرفة يكون العقل قادراً فيها كل القدرة ، بل ومتفوقا ، ولا سيما ما كان متصلا منها بالعلوم التى تعتمد على الإدراك الحسى ، وعلى المبادىء الأولية فى قواعدها .

---

(١) ص ١٧ من كتاب تهافت الفلاسفة — للغزالى — طبعة المطبعة الكاثوليكية فى بيروت لعام ١٩٢٧ .

(٢) المنقذ ص ٢٧

ولكن تفوق الفلاسفة فى هذه الفروع من المعرفة لا يؤهلهم للتحدث بصورة صادقة وصحيحة عن المواضيع الدينية. ويجب أن لا يعنى تفوق العقل فى الرياضيات والمنطق مثلا ، تفوقه بحكم الضرورة فى مجالات الدين والغيبيات .

وإذا كانت بعض النتائج التى توصلوا إليها فى هذه المجالات الأخيرة تتناقض مع الحقائق التى يكشف الدين عنها ، فإن السبب فى ذلك يعود إلى أن العقل ، وهو أعلى أداة عندهم للمعرفة ، ناقص فى قدرته الطبيعية ، وغير قادر على درك هذه الحقائق والحكم عليها . ولا ريب فى أن مستوى تفكيرهم فى هذه القضايا مشوب بنقائص العقل وعيوبه .

أما فى ميدان « الأخلاق » فالغزالى يرى أن الفلاسفة أخذوا آراءهم من كلام الصوفية . فليس فى قدرة العقل وحده أن يكتشف فضائل الروح ، أو الحسن والقبيح فى السلوك !

« فجميع كلام الفلاسفة فى الأخلاق ، يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وإنما أخذوها من كلام الصوفية ، وهم المتأهلون المثابرون على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا . وقد انكشف لهم فى مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها ، وآفات أعمالها ، ماصرحوا بها ، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم ، توسلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم »(١) .

ولكن من أين استقى الفلاسفة الإغريق «أخلاقهم» ؟ يصرح القرآن الكريم أن الله يخلق فى كل عصر نفراً من أوليائه الصالحين الذين لايخلو منهم أى عهد من العهود .

ويختلط الأمر فى مجال « السياسة » بالنسبة إلى ما اعتبره الغزالى مصدر معرفة الفلاسفة وعلمهم . ويكفى أن نقول فى هذا الصدد أن الغزالى يرى أن

---

(١) المنقذ ص ٢٩

الفلاسفة قد استقوا هنا وفى هذا المجال الكثير من معارفهم من الكتب السماوية وأقوال أولياء الله . لكن العقل والتجارب الدنيوية الإنسانية هى على أى حال. وفى الشئون الدنيوية والحكومية ، مصادر لابد منها فى مجال السياسة .

وتعتمد فروع الفلسفة الأخرى ، وهى الرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعية، على اكتشافات المنطق والتجربة ، ولذا فهى تقف وسطا بين « الفلسفة » و « علم الكلام » . ولا ريب فى أن ما أراده الغزالى بكونها « وسطا » هو أن هذه العلوم تستطيع أن تخدم فى مجالاتها الخاصة ، كلا من الفلسفة وعلم الكلام بصورة متساوية ، ويجب أن لا تتعرض لحملات الكلاميين لمجرد أنها كانت تنتمى فى الأصل إلى الفلسفة .

وكان الغزالى ، يعى بصورة دقيقة بعض الاتجاهات الخطيرة فى ضيق الأفق السائدة بين بعض العلماء ، وكذلك كان يعى بعض الاتجاهات النفسية الخطيرة عند المبتدئين . فكان يوجه تحذيراته فى الغالب إلى الشبان من طالبى المعرفة من الذين يتحتم عليهم من ناحية أن لا يغلقوا عقولهم أمام أى مصدر من مصادر المعرفة ، ولا أن يقبلوا من الناحية الأخرى قبولا أعمى أية عقيدة حتى ولو كانت صادرة عن الجماعة التى ينتمون إليها . ولعل مما يثير الأسف ، أن تطلع الغزالى الحر بحثاً عن المعرفة ، لم يكن محل تقدير الأجيال اللاحقة من المسلمين . وقد رأى أن علماء الكلام اشتركوا فى مجادلات عقيمة مع الفلاسفة لاتؤلف « إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، ولا يظن الاغترار بها بعاقل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم » (١) . وكان فى عرضة لفروع الفلسفة ، مربياً بالإضافة إلى ما تميز به من نقد ، مبيناً فضائل العلوم المختلفة من ناحية ، وحدودها من ناحية أخرى فى آن واحد . وقد يؤدى ما فى الرياضة من دقة مثلا ، وما تنطوى عليه من وضوح فى العرض ، إلى حمل الطالب على الاعتقاد بأن جميع علوم الفلاسفة تشبه علم الرياضة . ولا ريب فى أن هذا الطالب « يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة » مما يحمله على أن يقول لنفسه.. « لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم فى هذا العلم . فإذا عرف

(١) المنقذ ص ١٧

بالتسامع كفرهم وجحدهم فيستدل على أن الحق هو الجحد والأنكار للدين » (١)

وهناك نوع آخر من الطلاب ، وهم المؤمنون الذين يجهلون الإسلام . ويظن هؤلاء أن « الدين ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب إلى الفلاسفة » ، فنى مثل هذا الموقف « قد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكار هذه العلوم » (٢) . وكذلك فى دراسة المبتدئين للمنطق وللعلوم الطبيعية وجد الغزالى نفسه مرغماً على التحذير من هذين الأتجاهين الخطرين .

أما الكلام ، وهو أسلوب علماء الدين ، فإنه « لايتعلق شيء منه بالدين نفياً أو إثباتاً ، بل هو النظر فى تطبيق مبادىء المنطق على الكلام ، باستثناء أن المنطق فرع من فروع الفلسفة وأن الكلام فرع من فروع الدين»(٣) . لكن كلا منهما يستعمل تعابير ومصطلحات تختلف عن تعابير الآخر ومصطلحاته . فدارس الفلسفة يتعلم المنطق ،كما أن طالب العلم يدرس الكلام .

ولعل موضع الخطر الشديد فى دراسة المنطق كفرع من فروع الفسلفة هو أن الطالب الذى يعجب بوضوح المنطق ، قد يتصور أن لآراء الفلاسفة فى المواضيع الدينية والغيبية ، نفس القوة التى تظهر فى المنطق . وقد يسرع مثل هذا الطالب إلى تقبل هذه الآراء قبل أن يدرس العلوم الأخرى ، وبذلك يسارع إلى الكفر والالحاد .

وباستثناء هذه النواحى ، لم ير الغزالى فى هذه الفروع الثلاثة من فروع الفلسفة وهى الرياضة والمنطق وعلوم الطبيعة ، ما يتعارض مع الحقيقة الجلية ، كما لم ير فى الحقيقة الجلية ما يتعارض معها نفيا أو إثباتاً .

وكان هذا الرأى هجوما مباشراً ، على هؤلاء الكلاميين الذين استنكروا هذه العلوم وحملوا عليها ، لمجرد أن الفلاسفة هم الذين يدرسونها . وقد امتنع هؤلاء الكلاميون حتى عن دراسة بعض الكتب المعينة ، على اعتبار أن مؤلفيها كانوا

---

(١) المنقذ ص ٢٣ — ٢٤

(٢) المنقذ ص ٢٥

(٣) المنقذ ٢٦

يعتبرون من « المبتدعة » ، وراح يحذرمنهم بقوله ... « فلو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر ، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق ، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن ، وأخبار الرسول ، وحكايات السلف، وكلمات الحكماء والصوفية » (١)

ولم يكن تزمت الكلاميين سبباً فى استبعاد الفلاسفة وعلومهم وآدابهم من علوم « السنة » فحسب ، بل وكان هذا التزمت أيضاً سبباً فيما وقع بينهم من اختلافات قائمة على التعصب للمدارس الفكرية الإسلامية المختلفة . فكان من عادة المتكلمين وطلاب الكلام أن يرضوا بأقوال من قبلوا من الشيوخ ، حتى ولو كانت تلك الأقوال باطلة ، وأن يرفضوا أقوال الذين سبق لهم أن رفضوهم ، حتى ولو كانت صحيحة . وكانت مثل هذه الميول الخطرة ، مسئولة عن الإغراق فى التعصب غير السليم ، لا سيما وأن كل مجموعة من الناس ادعت لنفسها حق احتكار الحقيقة ، ووصمت بالكفر كافة أولئك الذين خرجوا على خطها الفكرى ومذهبها .

وقد حاول الغزالى مكافحة هذا الخطر الشرير فى تعاليمه وكتاباته . وكتب كتابه « الفيصل » الذى سبق لنا أن أشرنا إليه ، مستهدفا منه وضع القواعد اللازمة للتمييز بين المسلم وبين الكافر ، مبيناً أن الانتساب الأعمى إلى مذهب محدود قد يحجب بين طالب العلم وبين معرفة الحقيقة . وقد رأى فى هذا الصدد الفرصة متاحة أمامه ، لعرض عجز علم الكلام عند بعض العلماء ، وعقم الأسس التى أقامت عليها بعض فئاتهم تعصبها .

ولكن مع كل ما أحس به الغزالى من ضيق شديد وانزعاج من شرور التزمت وضيق الأفق ، فقد أحس بخوف مماثل ، من تأثير بعض الكتابات على معتقدات بعض ذوى الأفكار الساذجة ، ونادى بفرض رقابة شديدة على مثل هذه الكتابات للحيلولة دون وصولها إلى مثل هؤلاء . ويبدو أن حرصه على مثل هذه الرقابة لم يكن متفقا مع حملاته على التزمت وضيق الأفق . ترى هل كان الغزالى نفسه ، أو أى من معاصريه يعتبر هذا تناقضا ؟ قطعا لا .

---

(١) المنقذ ص ٣١ .

فلم يكن الغزالى أو غيره من علماء المسلمين معنيا بعقول القلة المتعلمة أو الصفوة المختارة فقط ، وإنما كان معنيا ، نفس العناية أو بصورة تفوقها ، بعقول جميع المسلمين . وكان جمهور العالم المسلم يتفاوت باختلاف مستويات التعليم ودرجات الفهم . وكان فى استطاعة الخاصة فقط أن يكرسوا من وقتهم وجهدهم ما يلزم لتقصى الحقيقة . ومن الواضح أن فرض أية حدود على هذه القلة ، غير مستحب وإن التزمت وضيق الأفق يؤلفان بالنسبة اليها شرا واضحا . أما عامة المسلمين فلا يستطيع الواحد منهم أن يعطى الوقت الكافى ، أو يهىء نفسه تهيئة صالحة وكافية للتمييز بين الصواب والخطأ ، أو بين الحق والباطل فى كل المسائل . وتقع على العالم مسئولية حماية معتقد انها من البدع والضلالة. والعالم فى هذا السبيل ، هو خليفة الرسول إلى العامة (١) . ومن هنا يتحتم عليه أداء واجب مزدوج وهو أن يسعى من ناحيه إلى حماية معتقدات الجماهير من التأثر بالضلالات والبدع ، أو من عرض المسائل عليها بطرق مغلقة مبهمة لاتفهمها وأن يعمل من الناحية الأخرى على تحرى الحقيقة لنفسه دون أى تحفظ . والفكرة هنا هى أن المرء عندما يختار أن لا يكرس حياته كلية فى طلب المعرفة ، الأمر الذى يؤدى إلى تخلفه فى تنمية فهمه وتطويره ، فإن إيمانه يصبح أكثر أهمية لنجاته من تعرضه لكل ما يكتب فى الدين .

وقد رأى الغزالى أن مجرد النصح بدلا من زجر العامة عن مطالعة بعض كتب أهل الضلالة ، التى تستهوى القراء رغم خطرها ، ولا سيما ما انطوى منها على قصص الرسل والأنبياء وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية ، ممزوجة بالباطل والكفر ، لا يعتبر عملا كافيا وفعالا وذلك « لما غلب على أكثر الخلق ظنهم بأنفسهم الحذاقة والبراعة ، وكمال العقل وتمام الآلة فى تمييز الحق عن الباطل ، والهدى عن الضلالة »(٢)

وكتب الغزالى رسالة « المضنون به على غير أهله » مبينا الأساليب التربوية فى تعليم العامه فى شئون الدين وكيفية الرد على أسئلتهم فيه . ولما كان يفترض أن

(١) المنقذ ٣١

(٢) المنقذ ص ٣٠ — ٣٤

تفكيرهم يتأثر ببلاغة القول ، فقد رأى أن تعليمهم والرد على أسئلتهم ، يجب أن يكون على غرار القرآن الكريم ، وأن يستخدم المعلم آيات القرآن وأحاديث السنة دون أى شرح فلسفى لها .

واذا ما شئنا الإجمال ، قلنا أن المتكلمين والفلاسفة على حد سواء لم يفوا بما سعى اليه الغزالى «من كمال الغرض»(١) . فقد رأى نتيجة تجاربه الشخصية بالنسبة إلى ما جاء به الفلاسفة فى مواضيع الدين والغيبيات ، أن العقل رغم كونه الاداة الرفيعة التى لجأوا إلى إستخدامها « ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات » (٢) .

ولعل من المجدى قبل الانتقال إلى الفئة الأخرى من طالبي الحقيقة ، إن نذكر أن الغزالى اعتبر بعض الفلاسفة ، وبينهم الفارابى على حد قول « جيردنر » وذلك فى مقدمته لكتاب « المشكاة » ، أعلى مستوى من علماء الكلام بالنسبة إلى اليقين والكمال .

وكان يطلق على الفئة الثالثة وهى فئة الباطنية اسم « التعليمية » ، وذلك لاعتمادها على التعليم كمصدر للحقيقة ، وعلى أن المعلم معصوم من الخطأ . وكان هذا المعلم أو مايسمى بالإمام ، « خفيا » وغير معروف على الإطلاق . وكان المظنون أن بعض أتباعه ودعاته الذين ينشرون تعاليمه بين الناس هم الذين يعرفونه وحدهم .

وقد أحس الخليفة بخطر هذه الفئة وما تنادى به ، فأوصى الغزالى « بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم »(٣) وقد لاقى هذا الطلب هوى أصيلا فى قرارة نفسه ، فدفعه إلى القيام بدراسة وافية لأفكارهم . واعتمد فى مصادره على كتبهم المدونة ، وكلماتهم المنقولة المستحدثة . وقد قام بجمع هذه الكلمات

---

(١) المنقذ ص ٣٤
(٢) المنقذ ص ٣٤
(٣) المنقذ ص ٤٠

وترتيبها ترتيباً أميناً، محكماً، ومحققاً، حتى أن بعض أصدقائه من أهل الحق، أنكر عليه مبالغته فى عرض حجتهم بهذا الشكل الرائع، وكان رده على هذا الإنكار مثل الرد الذى يصدر عن العالم الأمين، والمدافع الصادق عن الحق. فهو لا يرضى لنفسه أولا فى عرض تعاليمهم بأن يتهم «بالغفلة عن أصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بى أنى وأن سمعتها لم أفهمها، فلذلك قررتها[1]». واعتقد الغزالى أنه بالعرض الكامل الأمين فقط يستطيع أن يبين ما فى تعاليمهم من نقاط ضعف. وأن هذه هى الوسيلة الوحيدة التى تدفع التعليمية أنفسهم إلى حمل إنكاره لأقوالهم على محمل الجد، وأن هذه هى الوسيلة الوحيدة لوقف حركتهم من الإنتشار.

وليس فى أقوال التعليمية وآرائهم مايسترعى اهتمامنا هنا، إلا ناحية واحدة ليس إلا، وهى ادعاؤهم، بأن مابين الناس من خلاف لاينتهى، إلا إذا استقى الناس جميعاً تعاليمهم الصحيحة من مصدر واحد ليس إلا، وهو الإمام المعصوم. وراح الغزالى يسلم جدلا بصحة دعواهم هذه، ويناقشهم على أساسها، قائلا أنه لو صح فعلا وجود مثل هذا الإمام المعصوم، فليس ثمة ما يضمن أن يهتم جميع الناس بتعاليمه، وأن يفهموها فهما متساويا وأن يصلوا بالتالى إلى اتفاق عام على كل ما هو صحيح. وقد علمنا التاريخ أنه لم يكن ثمة ابدا وسيلة لإثارة اهتمام الناس جميعا، والاستحواذ على مشاعرهم، حتى ولو كانت هذه الوسيلة هى المعجزات حقا، واتخذ من المسيح ابن مريم مثلا فى هذا الصدد، مؤكدا أن معجزته فى إعادة الحياة إلى الموتى «لم تعرف كافة الخلق بصدق عيسى بهذه المعجزة»(٢).

وبالرغم من أن الغزالى، كان يؤمن كل الإيمان بقدرة الفرد على اكتشاف الحقيقة لنفسه، إلا أنه لم يأمل فى أى يوم من الأيام، بأن يصل الناس جميعا إلى اتفاق جماعى حول الحقيقة، وأن يزيلوا تبعا لذلك كل ما بينهم من أسباب الخلاف والتباين. وهو لم يعتبر على أى حال أن مثل هذه الغاية أمر يرغب فيه. فهو

---

(١) المنقذ ص ٤٠
(٢) أنظر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

يرى أن الاتفاق الجماعي الشامل ، يعني أول ما يعني كمال كل إنسان ، أو بعبارة أخرى ، أن يكرس كل إنسان سواء أكان رجل أو امرأة حياته أو حياتها كلها ، ووقته أو وقتها كله ، للمعرفة ورياضة النفس ، وهي مهمة شاقة ومجهدة . ولو فرضنا أن هذا قد تحقق ، فلن يبقى هناك من يعنى بشئون البشر الدنيوية ، وبذلك يتعرض مصير المجتمع الإنساني للزوال [1] .

وقد رأى أن وجود مصدر واحد يحدد الحقيقة للناس جميعاً ، يعتبر حتى وإن كان ممكنا ، أمراً ليس عمليا وغير مرغوب فيه ، هذا بالإضافة إلى مايحمل من أخطار هدامة . وحتى استخدام القوة والعنف لايمكن أن يحقق مثل هذا الاتفاق الجماعي ولهذا نراه يوجه اسئلته الساخرة إلى التعليمية سائلا :

« أو يدعى أمام التعليمية ، أنه يقدر على حمل كافتهم على الاصغاء قهراً ؟ فلم لم يحملهم إلى الآن ؟ ولأى يوم أجله ؟ وهل حصل بين الخلق بسبب دعوته إلا زيادة خلاف وزيادة مخالف؟ نعم ، كان يخشى من الخلاف نوع من الضرر لا ينتهي إلى سفك الدماء ، وتخريب البلاد ، وإيتام الأولاد ، وقطع الطرق والاغارة على الأموال . (٢)

أما وقد نفض يده من تعاليم هذه الفئات الثلاث من طالبي المعرفة ومناهجهم ، فقد تحول أخيراً إلى دراسة الصوفية . وكان الجويني ، هو معلم الغزالي الأول ، الذي تلقى على يديه العلم في أوليات أيامه . ودرس عليه الكلام ، ولكن هذا الشيخ نفسه كان يعيش في حياته الخاصة عيشة الزهاد والمتصوفة ، ولم يكن من الغريب على المتكلمين ، أن يعيشوا حياة التقشف والزهد ، التي تشبه ما يحياه المتصوفون . لكن المتكلمين والعقلانيين كانوا لايزالون حتى ذلك التاريخ يرفضون الصوفية كمنهج في المعرفة بشيء من الاستخفاف ، وكانوا يستنكرون بعض عقائدها وآرائها . وكانت الصوفية ترفض سيادة العقل في معرفة الحقيقة وتعتبره من الأقنعة العديدة التي يتحتم على طالب المعرفة أن يطهر نفسه منها في النهاية حتى يستطيع تحقيق المعرفة الصافية المجردة . وكانت تدعي أن معرفة الإنسان لله والحقيقة ، لا يمكن أن تتم بالوسائل الروحية ، وعن طريق التجارب الشخصية المباشرة ..

---

(١) المنقذ ص ٣٥ وزارة الثقافة والأرشاد أخيرا .

(٢) المنقذ ص ٣٩ .

وقد ادعت فى بعض مذاهبها إزالة الفجوة التى تفصل بين الإنسان وربه ، كما اتهمت بأنها جعلت من « النفس » إلها ، ومن الاله نفسا . ويقال أن بعض المتصوفة كان يزدرى أيضاً بعض طقوس العبادة والشرائع الدينية ، ولا يرى لها ضرورة عند أولئك الذين استطاعوا الوصـــول إلى معرفة الله عن طريق التجربة المباشرة .

وكان للغزالى فضل كبير فى أن يقبل المتكلمون من علماء السنة ، التصوف ، كحقيقة واقعة ، وأن يرتضوا بها كهدف من أسمى أهداف الإيمـان الصحيح . وقد أدرج ابن خلدون (المتوفى فى عام ١٤٠٦) ، فى مقدمته بين المتصوفة ، جماعة صحابة رسول الله ، ومن تبعهم من الصالحين والصالحات ، وإن كان قد اعترف بأن هذا التعبير ابتكار حديث جاء بعد عهد المسلمين الأول . وهنا يجوز لنـا أن نتساءل .. هل كان نفوذ الغزالى وحده . السبب فى قبول أهل السنة للصوفية ؟

وكان المتـكلمون حتى أيام الغزالى ، يعتبرون علم الـكلام اسمى مراتب الفـكر الدينى ،وكانوا يمتهنون الصوفية،بالرغم من أن معظمهم كانوا لا يختلفون فى حياتهم الخاصة من ناحية التقى والورع عن حياة المتصوفين . وكان هؤلاء المتـكلمون يسيرون فى حياتهم على نفس التوجيه الذى يوجه المتصوفين فى حياتهم دون أن ينتسبوا إلى الصوفية ، أى عن طريق المثل العليا التى يتضمنها القرآن الـكريم والسنة ، وسير الصالحين من الصحابة الأول فى أجيال الإسلام الأولى . وقد جعل ابن خلدون من درجة التقوى والمعرفة القاعدة التى يعتمد عليها فى وصف أى من المسلمين بالتصوف ، حتى ولوكان هذا المسلم لم يسمع قط فى حياته بعبارة « الصوفية » أو لو أنه كأحد علماء الـكلام قد رفضها صراحة .

وإذا قبلنا القاعدة التى وضعها ابن خلدون ، جاز لنا أن نتحرى عن تلك الظاهرة الغريبة التى سادت المتكلمين ، وأن ندرسها وتتفهمها . وهنا لابد من التساؤل عن الأسباب التى دعتهم إلى اعتبار علم الـكلام فى هذه المرتبة الرفيعة فى متابعة علوم الدين ، فى الوقت الذى يستمدون فيه وسائلهم الروحية وسننهم الأخلاقية من مصادر مختلفة تمام الاختلاف عن علم الـكلام ؟ ولماذا احتل

علم الكلام هذه المكانه البارزة فى دراساتهم ؟ وهل كانت له مكانة مماثلة فى حياتهم الداخلية وفى مجالات معرفتهم الشخصية ؟ .

ولا يمكن الرد على هذا السؤال رداً صحيحاً وافياً ، إلا عن طريق دراسة شاملة لحياة عدد كبير من هؤلاء الناس . لكن من المحتمل أن يكون علم الكلام قد احتل هذه المكانة الرفيعة بين علماء الدين ، لأنه كان الأداة فى الدفاع عن عقائد أهل السنة . وكانت خلافاتهم مع الآخرين ، ولا سيما مع المعتزلة مثلا ، ناجمة عن القضايا المتعلقة بصفات الله الحسنى ، من القدرة والوحدانية والعدل ، وعلاقات هذه الصفات بحرية الإنسان فى إرادته واختياره . وكانت هذه المسائل من أخطر القضايا فى الاستقصاء الدينى ، وكان علم الكلام هو الأداة فى تقرير موقف السنة والدفاع عنه . ولكن هل أسهم علم الكلام فى مضمون هذا الموقف أم لم يسهم ؟ ، وهل تمكن العالم السنى من اكتشاف هذا الموقف وتوسيعه عن طريق علم الكلام أم لم يتمكن ؟ وهل تأثر بعلم الكلام فى توجيه حياته الشخصية ؟ كل هذه قضايا أخرى مختلفة كل الاختلاف .

ومن هنا نستطيع القول بأن علم الكلام لم يكن يؤلف فى حد ذاته فلسفة للحياة ، إذا حذفنا منه المضمون الذى أخذه من مصادر أخرى . وهكذا لم تكن المساعى الفكرية للمتكلمين، منسجمة تمام الانسجام ، مع مساعيهم الروحية والخلقية . وكان فى وسعهم أن يكونوا ، كأستاذ الغزالى نفسه ،أساتذة فى علم الكلام ، بينما يعيشون فى الوقت نفسه حياة المتصوفة ،دون أن يعترفوا بالصوفية كنهج فى الوصول إلى المعرفة . ولم يكن العالم الورع من علماء الكلام إلا فى دفاعه عن العقيدة الصحيحة . أما بالنسبة إلى الغيب والأمور الدينية وحسابه لها فى حياته الخاصة ، فكان أقرب إلى المتصوفة منه إلى أى شىء آخر .

ولذلك تمكن الغزالى من إدخال الصوفية فى السنة بصورة رسمية ، لأنها كانت موجودة فيها فعلا . وكان أعظم ما اسهم به بالنسبة إلى السنة هو تحديده لمجال علم الكلام ودوره فى تقصى الحقيقة ، والاستعاضة عنه بشىء من الصوفية المعتدلة ،وبهذا وضع للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الإسلامى تفسيراً عضويا متكاملا

للإسلام كفلسفة كاملة للحياة . وكان العلماء قبله قد ألفوا متابعة السبيل الذى سلكه الشيوخ الأول ،واشغال أنفسهم بمهاجمة قضايا معينة فى المذاهب الأخرى، بسبب اختلاف هذه المذاهب عن آرائهم هم فكانوا يغلقون عقولهم ضد هذه المذاهب ، ولم يكونوا للسنة نفسها فلسفة عضوية متكاملة إلا ربمـــا فى حياتهم الخاصة

ولم يكن العمل الفكرى كافيا لفهم الصوفية ، وذلك لأن تفهمها الكامل يتطلب نشاطا عمليا بالإضافة إلى النشاط الفكرى . وقد سبق أن قلنا أن الغزالى ينسب حصيلة المعرفة فى « الأخلاق » إلى إكتشافات المتصوفة لا إلى اكتشافات الفلاسفة ولعل هذا وما شابهه هو الذى عناه بالنشاط العقلى فى الصوفيه . وقد درس هذه الناحية من الصوفية فى مؤلفات بعض كبار المتصوفين من أمثال المحاسبى وأبى طالب المكى ، وبما جمعه من المتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى والبسطامى وغيرهم من مشايخ الصوفية عن طريق القصص والأقوال المأثورة .

وقد اكتشف من دراساته هذه كلها ، أن المظهر البارز للصوفية شىء لايمكن فهمه عن طريق الدرس وحده ، إذ قال .. « فظهر لى إن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات [١]» . وكانت هـــذه هى الناحية العملية للصوفية التى اجملها بقوله : « أنه لامطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والأقبال بكنه الهمة على الله تعالى[٢]» . وهذا النوع من رياضة النفس يعتبر أساسيا وجوهريا فى تقصى الحقيقة عند الصوفية . فكانت معرفة الحقيقة تفترض بعبارة أخرى ، تحقيق حال معينة فى النفس والتى لاتستطيع بدونها أن تتحرر لمعرفة الله والحقيقة .

فتفترض هذه المعرفة وجود حال من صفة لكليه شخصية العارف يستعد بها لمعرفة الحقيقة معرفة مباشرة . فلا يكون تقصى الحقيقة مجرد سعى عقلى وراء

---

(١) المنقذ ص ٤٣

(١) المنقذ ص ٤٤

التعقيدات العقلية لميز الساعى بين الحق والباطل ، ولكن مع هذا التقصى لابد وأن تهذب وتروض كل ناحية من نواحى شخصية الساعى ، جنبا إلى جنب مع هــذه المتابعة . فيكون اكتساب المعرفة وترويض النفس أمرين متوا كلين ومترابطين ، ولا يمكن تحقيق أى منهما دون الآخر . وهذا هو بالاختصار لباب الفلسفة الصوفية . وسنعود لها مرارا فى هذه الدراسة .

وإذا ماقارنا المعرفة المتحققة عن طريق الصوفية بتلك التى تتحقق عن طريق الفلسفة وعلم الكلام ، تبين لنا أن الأولى تكون بطريق الذوق أو الخبرة المباشرة بينما تكون الثانية عن طريق اجتهاد العقل والإدراك . وفى هذا يقول الغزالى : « وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحا وشبعان ... »(١) وهناك أيضاً وبصورة مشابهة فرق بين أن يعرف المرء الطبيعة الحقيقية لحياة الورع والتقوى وأسبابها وأوضاعها ، وبين أن يحياها حياة فعلية . وإذا ما وضعنا هذا بعبارة أخرى ، قلنا أن العارف عن طريق العقل وحده يظل مفصولا وبعيداً عن موضوع معرفته .

وستتضح لنا صوفية الغزالى كلما مضينا فى هذه الدراسة . وبعد دراساته وتجاربه الأولى فيها ، امتحن دوافعه الداخلية فى طلبه العلم وفى تعليمه ، فأدرك أن حياته كلها كانت موجهة للوصول إلى مركز ذى نفوذ وتحقيق الشهرة ، وأدرك بذلك أنه لينصرف انصرافاً كلياً وراء المعرفة ، لابد وأن تتحرر شخصيته من جميع الدوافع سوى دافع الرغبه فى معرفة الله . وأما الأهداف الأخرى التى يسعى الإنسان إلى تحقيقها عن طريق اكتساب المعرفه ، فهى فى حد ذاتها عقبات فى الوصول إلى الحقيقة . ويتحتم عليه فى مثل هذه الحــالة للتغلب على احتمال التأثر بمثل هذه الأهداف ، وبالتالى على الدوافع التى تقف فى طريق معرفه الحقيقة ، أن يخوض سلسلة من التحولات الخلقية .

ولهذا قرر الغزالى أن ينقطع عن جميع الظروف التى قد تصرف اهتمامه عن طلبه ، ولم يكن من اليسير تحقيق هذا القرار ، فقد رأيناه لمدة ستة أشهر انتهت

---

(١) المنقذ ص ٤٤

فى رجب من عام ٤٨٨ هجرية (يوليو ١٠٩٥ ميلادية) لم يزل يتردد «بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة » (١) . وأصيب بمرض قاس فى نهاية هذه المدة ، ولم يعد فى قدرته أن يتكلم أو يتحـــدث ، وتعطلت قدرته على هضم الطعام والشراب ، ويئس الأطباء من علاجه علاجا ناجعا ، حتى أنه قال عن نفسه : «حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم » (٢) .

وراح يلتجىء إلى الله تعالى بقوله .. « والتجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه .. » وغادر بغداد ، وتخلى عن التدريس فيها ، مبتعدا عن أهله ، بعد بأن أمن رزقهم ومعاشهم ، وتحول إلى صوفى يطوف فى أنحاء سوريا وفلسطين والحجاز مدة عشر سنوات .

وهو هنا يقول ... « وانكشف لى فى اثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذى أؤكده لينتفع به ، إنى علمت يقينا ، أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء له » (٣) .

ومعرفة الصوفى للحقيقة ولله لا تنقل إلى الآخرين . ولا يمكن للعبارات أن تعطى حقيقة هذه المعرفة ، إذ أن الكلمات ليست إلا إشارات وضعت للدلالة على أشياء معهودة ، وما يراه الصوفى ليس من الأمور المعهودة .

---

(١) المنقذ ص ٤٤
(٢) المنقذ ص ٤٧
(٣) المنقذ ص ٤٩ — ٥٠

الفصل الثانى

العقل والوحى

يستهل الغزالى كتابه التاريخى الخالد « إحياء علوم الدين » بتحذير قارئه ، من أن الغرض من كتابته ليس وضع الحقائق الدينية فى تعابير وكلمات محددة. ويمكن تلخيص الأسباب الرئيسية التى حدت به إلى ذلك ، على ضوء هـذا الكلام فيما يلى :

معرفة هذه الحقائق غير قابلة للنقل من إنسان إلى آخر، وما هى إلا إكتشاف شخصى خاص ، ولذا فإن أية محاولة لصياغتها فى كلمات وعبارات ستعجز عن أداء الغرض . فليس فى استطاعة الكلمات أن تنقل مضمون هذه الحقائق لأن الكلمات وضعت للتعبير عـن الأشياء التقليدية المعهودة ، والحقائق الدينية ليست من هذه الأشياء . وتسير اللغة فى نقل الحقيقة على قواعد العقل ، لكن الحقائق « الدينية » تتحدى مثل هذه القواعد . ويفترض فى تفهم الحقائق « الدينية » وجود مستوى من النمو عند القارىء ، تكون فيه جميع العناصر التى تؤلف معرفته مترابطة ومتصلة فى شخصية كاملة ، والحقائق الدينية تعرف على هذا المستوى الذى تصبح فيه المعرفة كلا لا يتجزأ فى نفس الإنسان الكامل . ويفترض تفهم أية حقيقة دينية وجود هذا الكل مسبقا . والتعبير يعجز عن نقل علاقة هذه الحقيقة بالكل ، بطريقة يؤدى فيها المعنى تاماً . وقد يبدو للبعض أن لغة الشرع متناقضة مع الحقائق الدينية ، ولاسيما عند الذين لا يأخذون بعين الاعتبار أن نصوص الشرع وجهت إلى جميع مستويات الفهم ، وأنها تنطوى نتيجة لذلك على جميع أنواع التفكير والفهم . وتعتبر هذه المشكلة الأخيرة من أخطر المشاكل

وأكثرها تعقيداً ، إذ أنها تثير موضوع طبيعة تضمين الحقائق الدينية فى القرآن الكريم ، وهل يوجد فرق بين الحقيقة والشرع ؟ ولذا فسنعود إلى بحث هذا الموضوع بشىء من الإسهاب والتفصيل فى مكان لاحق .

ولهذه الأسباب ، والتى كانت سائدة بين المتصوفين ، كان من الإثم بالنسبة إلى الذين توصلوا إلى مستوى صوفى من المعرفة ، أى ينشروا ما عرفوه ، أو أن يحاولوا على أى حال، نقل معرفتهم وراء نطاق الخاصة الذين توصلوا إلى مستواهم فى المعرفة . لاسيما وأن المتصوفين (وغيرهم من أهل العلم أيضاً) كانوا يحسون بالمسئولية الشخصية الكبرى تجاه ما قد تثيره تعاليمهم من أفكار فى عقول سامعيهم — وقد يكون هؤلاء من جميع المستويات فى الفهم والإدراك .

وهكذا كان العلماء فى مجموعهم شديدى الحساسية ، تجاه ما يمكن بحثه ، وكيف يمكن نقله إلى مجموعة معينة من المستمعين . وكان المفروض فى تعاليمهم أن تكون مسئولة عن الأفكار والمعتقدات الدينية التى يؤمن بها سائر أفراد المجتمع الإسلامى . وبالرغم من أن كل فرد من أفراد هذا المجتمع ، مسئول مسئولية مباشرة أمام الله ، عن نوع الآراء والمعتقدات التى يحملها ، إلا أن غالبية الناس ، اعتمدت نظراً لضيق وقتها وافتقارها إلى العلم ، على تعاليم العلماء وإرشاداتهم . وكان هؤلاء العلماء يعون وعيا صادقاً ، هذه المهمة الموكلة إليهم فى المجتمع ، ولذا فقد كانوا شديدى الحساسية بالنسبة إلى قدرة سامعيهم على تفهم بعض القضايا المعينة ، وإلى مستوى التفكير الخاص بعقـــول مثل هؤلاء السامعين .

وأما المعرفة على المستوى الصوفى فهى معرفة بين الإنسان والله ، يملكها الإنسان ملكاً فردياً عندما يكون على اتصال مباشر بالحقيقة . فهى ليست معلومات مرتبة عقلياً فوق بعضها البعض بحيث يمكن صياغتها فى عبارات منظمة ويمكن ايصالها إلى عقول ذات تنظيم متشابه . فالاتصال بين الصوفى وبين موضوع معرفته اتصال وثيق ومباشر ، وأما تنظيم هذا الاتصال تنظيماً منطقياً والتعبير عنه بالكلمات فيفصل بين العارف والمعروف . وكل ما يستطيع الصوفى أن يكتبه أو يدرسه ،

فهو طريقة الوصول إلى ذلك الاتصال الوثيق بالحقيقة ، دون أى وصف لها . ويتم هذا الاتصال عن طريق إزالة جميع الحجب التى تفصل بين الروح والحقيقة. وتضم هذه الحجب المعلومات الحسية والتفكير العقلى . وهى تضم أيضاً تلك العادات والنزعات والأهداف الدنيوية التى تشغل قلب الإنسان وتحول بينه وبين حريته فى معرفة الحقيقة . ولكن عندما تتحرر الروح من جميع هذه الشواغل ، فلا يحجب بينها وبين أوهام الحواس والعقل ، كما لا تنحرف فى توجهها نتيجة اتجاهات وعادات متأصلة تشغل شخصية الإنسان . ويطلق على المعرفة التى يتم الوصول إليها عند هذا المستوى من الوجود ، اسم المكاشفة الى هى « غاية مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين » (١) . ولا يحصل اليقين فى المعرفة إلا على هذا المستوى .

والمعرفة المباشرة لموضوعات المعرفة هى غاية الدين . والله تعالى هو الغاية لهذه الموضوعات . وليس فى وسع الناس أن يصلوا إلى مثل هذه المعرفة المباشرة عن طريق الآخرين ، حتى ولو كان هؤلاء الآخرين من الأنبياء :

« فإما ازالة الشبهة وكشف الحقائق ، ومعرفة الأشياء على ما هى عليه ، وإدراك الأسرار التى يترجمها ظاهر الفاظ هذه العقيدة ، فلا مفتح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى ، وملازمة الفكر الصافى عن شوائب المجادلات . . . » (٢)

كل هذا بالإضافة إلى تعريض النفس إلى « النفحات » الإلهية التى لاغنى عنها . وهذا التعريض هو « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها . . . » (٣) وقد أشار تعالى إلى هذا التعريض ، فى بعض آياته الكريمة كقوله تعالى . . « هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين . . . (٤) أو فى قوله تعالى . « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب

---

(١) إحياء علوم الدين — المقدمة — ص ٥

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧١

(٣) الرسالة اللدنية ص ٢٣

(٤) سورة غافر — الآية ٦٥

دعوة الداع إذا دعان . . . » (١) أو فى قوله جل شأنه « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٢) .

والمعرفة التى تحدث عن طريق هذه اليقظة الروحية ، تسمى «الإلهام» ولكن الإلهام ، هو غير الوحى ، وغير النبوة . فالوحى تعبير لغوى سماوى عن الغيب ، ينقل إلى الناس كرسالة من الله ، بينما لايعدو الألهام أن يكون « تكشفاً » من الذات الإنسانية للغيب . ويكون الوحى خاصاً بالرسل والأنبياء بينما يجوز الالهام لكل من يشاء الله جل جلاله أن يمنحه السعادة .

« فالعلم اللدنى هو الذى لاواسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف ، فارغ لطيف » (٣)

وكثيراً ما يخلط بين الوحى والإلهام ...

« فإذا أراد الله بعبد خيراً : رفع الحجاب بين نفسه ، وبين النفس التى هى اللوح ، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات ، فتعبر النفس عنها ، كما تشاء لمن يشاء من عباده . وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى ، وما لم يبلغ الإنسان هذه المرتبة ، لا يكون حكيما ، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى ... »(٤)« يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (٥).

ومن هنا يبدو لنا أن ما أرادالغزالى كتابته ، هو ما يمكن أن يعبر عنه بكلماته، أى ما يستطيع الآخرون تعلمه من غيرهم من الناس . ويطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم « المعاملة » ، وهو مستوى لا يتجاوز حدود العقل فى تمثيل الحقيقة . فالتعبير اللفظى يجب أن ينسجم مع القواعد ، وقواعد العقل هى اسمى وسائل التعبير بالألفاظ . وهكذا بينما تعنى « المكاشفة » الاتصال الشخصى الوثيق

(١) سورة البقرة — الآية ١٨٦
(٢) سورة ق — الآية ١٦
(٣) الرسالة اللدنية ص ٢٣
(٤) الرسالة اللدنية ص ٢٥
(٥) سورة البقرة — الآية — ٢٦٩

ومعرفة الحق ، تعنى المعاملة أول ما تعنى ، رياضه النفس على ضوء اكتشافات المكاشفة ، وتعنى أيضاً ، مجموعة العلوم المنظمة التى تقود إلى المكاشفة . لكن هذه ليست هى العلاقة الوحيدة بين هذين المستويين من المعرفة ، إذ أن المعاملة نتيجة للمكاشفة . فكيف والحالة هذه يمكن للمعاملة أن تكون السبيل المؤدية إلى الشيء الذى هى نتيجة له ! هذه مشكلة من أكثر جوانب الطبيعة الإنسانية فى نموها ، غموضا .

وبالنسبة إلى الفرد فإن تحصيله المعاملة ، يبدأ بتقليد ما أجمع عليه المسلمون ، أى بتقليد المسلمين الذين يسيرون على هدى القرآن والسنة ، وقد يتمكن بعد ذلك عن طريق تجاربه الخاصة ومعرفته ،من الوصول إلى مستوى المكاشفة . وليست آيات القرآن الكريم ، إلا ثمرة مكاشفة النبى كما أوحى بها الله تعالى إليه ، لتكون هدى لجميع المستويات فى الفهم والإدراك . وهكذا فإن الفرد فى فترة التقليد يسير على نتائج المكاشفة ، دون أن يفهمها كامل الفهم . ولا ريب فى أن التعبير اللغوى للمكاشفة فى القرآن الكريم هو الذى يجعل منه معجزة يتعذر على أى إنسان أن يقوم بمثلها . حتى ولو كان نبياً(١). ومن هنا كانت أهمية القرآن الكريم للمسلمين ، ومن هنا ظل طيلة القرون والأجيال مصدر هداهم وموضع دراساتهم . يضاف إلى هذا أن القرآن نفسه ، نص على أنه لم تعد هناك حاجة إلى المزيد من الوحى، أو بعبارة أخرى إلى التعبير اللغوى السماوى عن الحقيقة . وكل ما تبقى هو الإلهام ، أى التعرض المباشر للحقيقة وكل ما يعين على تفهم القرآن الكريم .

ولا يطلب من جمهور الناس أن يسعوا للوصول إلى مستوى المكاشفة فى تفهمهم للقرآن والسنة ، كشرط لنجاتهم . أما بالنسبة إلى الذين يرغبون فى الوصول إلى مثل هذا المستوى من المعرفة ، فإن وصولهم يتطلب الوصول إلى مستوى « النبوة » من النمو الذاتى . وفى كل عصر « جماعة من المتألهين لا يخلى الله سبحانه العالم منهم »(٢) . وعلى هذا المستوى تتكشف الحقيقة كما تضمنتها لغة القرآن

---

(١) انظر باب « الحقيقة والشرع » فى كتاب « العلم » من إحياء علوم الدين .

(٢) المنقذ ص ٢٩

الكريم . وسنتولى فى مكان آخر ، بحث موضوع تضمين الحقيقة فى لغة القرآن .

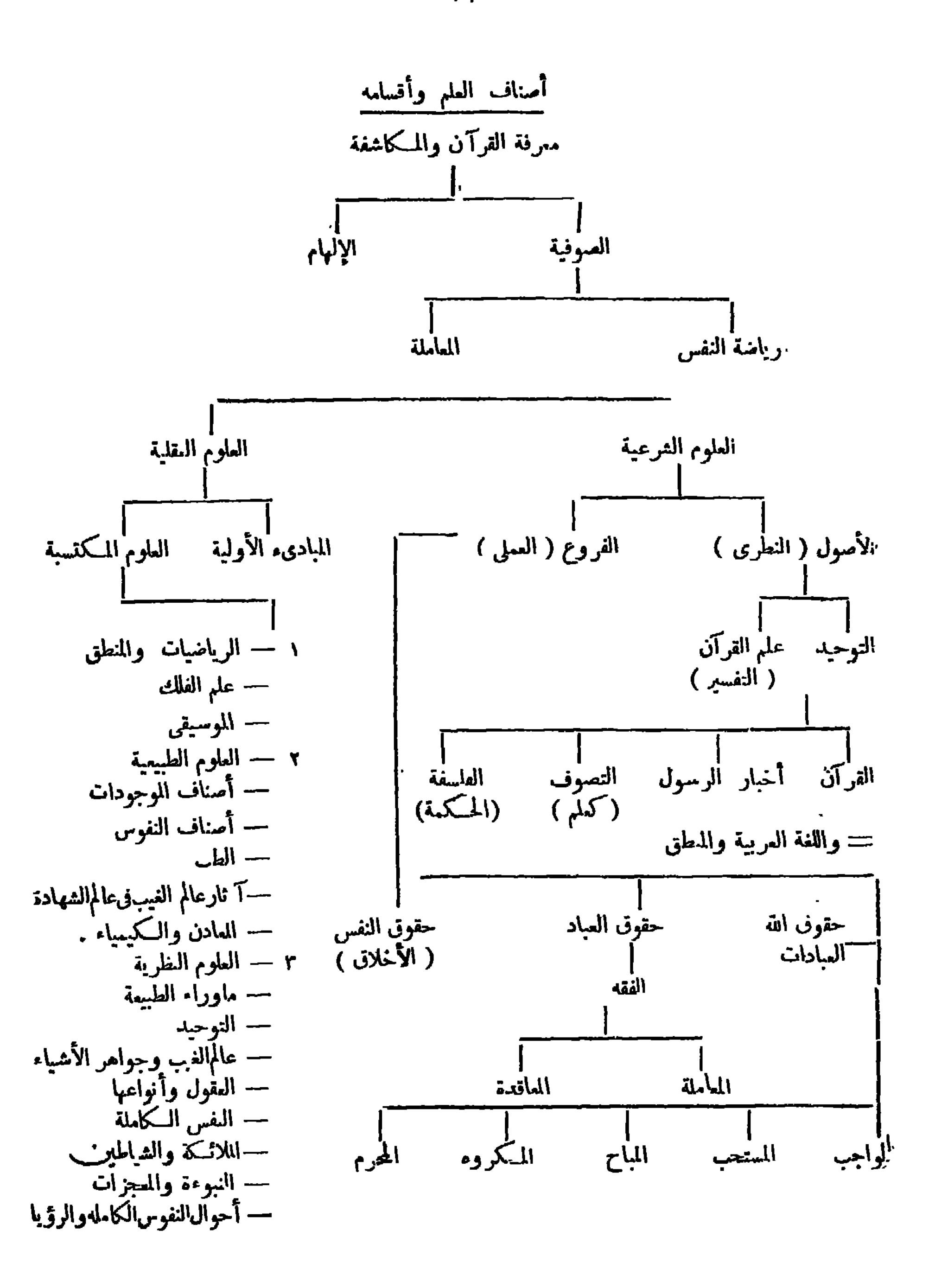
ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر ، وإلى علم باطن [1] . ويتعلق العلم الأول بالأعمال الظاهرة للبدن وأعضائه ، أو بعبارة أخرى « بالسلوك » ، بينما يتناول الثانى حياة القلب وأعماله فى البدن فى هذه الدنيا ، أو بعبارة أخرى مجموعة العلوم اللازمة لتوجيه المرء فى بحثه عن الحقيقة . وهكذا تكون الغاية من المعاملة هى دراسة العلاقات بين الظاهر والباطن مستهدفة تفهم الوظيفة اللائقة لكل ناحية من نواحى الشخصية الإنسانية وبالتالى تنميتها وترويضها لتؤدى وظيفتها فى كمال الشخصية . وتقتضى هذه الغاية من المعاملة معرفة العلاقات الصالحة بين الشخصية الإنسانية ككل وبين العالم الخارجى . وهذا بدوره يقتضى دراسة العالم الخارجى نفسه. وتكون هذه المعرفة كلها أساسية فى إعداد شخصية الفرد للوصول إلى المكاشفه . فإذا كان الوصول إلى الحقيقة يتطلب تحقيق شخصية متكاملة كاملة، فإن تربية مثل هذه الشخصية يتطلب معرفة كاملة بالطبيعة الإنسانية وبالعالم الخارجى ومن هنا تكون للمعرفة والحالة هذه مهمة مزدوجة ، أولاها التدرج نحو الكمال وثانيتها التدرج بالمعرفة نحو معرفة الله ، وكلاهما يتحققان فى عملية واحدة .

وتتصل معرفة العادات والعبادات بالناحية الظاهرة فى السلوك ، بينما تتعلق معرفة العلوم كلها بالناحية الباطنية . وهناك تدرج فى الأهمية بالنسبة إلى هذه العلوم يماثل التدرج فى غايات الإنسان نفسها. وقد تنقسم هذه العلوم إلى قسمين: العلوم العقلية المتصلة بعمل العقل ، والعلوم الدينية المتضمنة أهدافها فى القرآن والسنة والتى يتحقق منها بالتجربة الصوفية .

وتشرح الخريطة اللاحقة تقسيم العلوم التى وضعها الغزالى للمعرفة والقصد منها قبل كل شىء إظهار العلاقة بين العلوم العقلية والدينية ، وإتحادهما فى

---

(١) الأحياء المقدمة — ص٥


أصناف العلم وأقسامه
معرفة القرآن والمكاشفة
الصوفية
الإلهام
رياضة النفس
المعاملة
العلوم الشرعية
العلوم العقلية
الأصول (النظرى)
الفروع (العملى)
المبادىء الأولية
العلوم المكتسبة
التوحيد
علم القرآن
(التفسير)
القرآن
أخبار الرسول
التصوف
(كعلم)
الفلسفة
(الحكمة)
= واللغة العربية والمنطق
حقوق الله
العبادات
حقوق العباد
الفقه
حقوق النفس
(الأخلاق)
المعاملة
المعاقدة
الواجب
المستحب
المباح
المكروه
المحرم
١ — الرياضيات والمنطق
— علم الفلك
— الموسيقى
٢ — العلوم الطبيعية
— أصناف الموجودات
— أصناف النفوس
— الطب
— آثار عالم الغيب فى عالم الشهادة
— المعادن والكيمياء .
٣ — العلوم النظرية
— ماوراء الطبيعة
— التوحيد
— عالم الغيب وجواهر الأشياء
— العقول وأنواعها
— النفس الكاملة
— الملائكة والشياطين
— النبوءة والمعجزات
— أحوال النفوس الكاملة والرؤيا

الصوفية . وللغزالى تقسيمات أخرى للعلم تخدم أهدافا أخرى . فالتقسيم الذى فى كتاب « العلم » مثلا ، وهو الكتاب الأول فى الأحياء ، يعكس النظام الاجتماعى ، على اعتبار أن هناك حاجة إلى علم معين أو صناعة معينة لأداء كل الخدمات المتعددة التى يحتاج إليها المجتمع الذى عرفه . ويتعلق ذلك بالدنيا ، بينما يتعلق التقسيم التالى بتربية القلب .

فالوصول إلى فهم العلوم العقلية لا يأتى عن طريق الإيمان بالتقليد أو دراسة القرآن الكريم والسنة . ويمكن تقسيم هذه العلوم إلى : أولا ، المبادىء الضرورية الأساسية وهى فطرية ، وثانيا العلوم المكتسبة . ونحن لا نعرف المصدر المباشر أو الطريقة التى تقع فيها المبادىء الأولية وإن كنا نعرف أنها توجد معنا منذ خلقنا . أما العلوم المكتسبة فيمكن الوصول إليها بالدراسة والتجربة والاستنتاج . ولكن عبارة « المكتسبة » تنطبق على العلوم العقلية والعلوم الدينية : أى على كل معرفة يمكن الوصول إليها وتعلمها . وتكون وظيفة وعلاقة بمجموعة المعرفة المتوافرة من العلوم المكتسبة كلها بالنسبة إلى المعرفة الصوفية هى نفس وظيفة وعلاقه عالم الشهادة بالنسبة لعالم الملكوت(١) .

وبالرغم من أن الإنسان ميال بفطرته إلى معرفة الله إلا أنه « لا يمكن التقرب إلى الله بالغريزة الفطرية ولا بالعلوم الضرورية بل بالمكتسبة(٢) » . وبعبارة أخرى ، فأن اكتساب العلوم أمر ضرورى فى البحث عن معرفة الله . « والعالم هو السلم إلى معرفه الله سبحانه . فهو الخط الالهى المكتوب المودع المعانى الإلهيه . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرأون ، ومعنى قراءتهم له ، فهمهم للحكمه التى وضع دالا عليها . قال تعالى « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، وقال سبحانه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ، وقال تعالى «أفى الله شك فاطر السموات والأرض(٣)» . ولقد بينت السنة أهمية المعرفة المكتسبة وتفوقها على غيرها من السبل فى التقرب إلى الله ، إذ قال صلى الله عليه وسلم مخاطبا عليا رضى الله عنه « إذا تقرب الناس إلى الله تعالى بأنواع البر فتقرب أنت

---

(١) أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(٢) الأحياء . كتاب عجائب القلب ص ١٣٧٣ .

(٣) معراج السالكين . مطبعة السعادة بمصر ١٩٢٤ ، ص ١١ .

بعقلك » . ويعلق الغزالى بما يلى : « إذا لا يمكن التقرب بالغريزة الفطرية ولا بالعلوم الضرورية بل بالمكتسبة(١ » .

وتقبل العلوم الدينية عادة على أساس تقليد الأنبياء ويتم اكتسابها بدراسة القرآن الكريم والسنة ، وبالأدوات اللازمة لمثل هذه الدراسة . لكن تفهم معنى القرآن والحديث يعتمد كل الاعتماد على الخطة الموضحة فى التقسيم السابق . وينطوى التفهم الكامل والحالة هذه على تحقيق الشخصية الكاملة فى النفس ، وعلى معرفة العلوم العقلية والدينية ، وأخيرا على الإلهام .

ولا تكفى العلوم العقلية فى حد ذاتها لتحقيق هذه الغاية فهى لا تكفى بعبارة أخرى فى تحقيق كمال النفس ، على الرغم من حاجة النفس إليها . ولا يمكن من الناحية الأخرى فهم الشرع دون مساعدة العلوم العقلية .

« فمجرد العقل يهتدى إليه ، ولا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل ، فلا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل ، فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل من أنوار القرآن والسنة مغرور »(٢) .

فالعقل كأداة للمعرفة ، والشرع كموجه نحو الحقائق الدينية كل منهما فى حاجة إلى الآخر . والحكمة ثمرة تزاوجهما . وحتى الدراسات المتخصصة فى العلوم الدينية لا تستطيع الاستغناء عن العقل إذ أن بعض حقائقها تستنتج أو تستنبط به من الحقائق الأصولية فى الشرع ، بينما يكون بعضها الآخر ثمرة القياس العقلى .

ويحتل التوحيد مركزا محوريا أساسيا فى تقسيم العلوم ، فالغزالى يضع التوحيد كفرع فى المعرفة النظرية التى تؤلف فى حد ذاتها قسما من العلوم العقلية ، كما يضعه أيضا كفرع من الأصول فى العلوم الدينية . ومن هنا نرى أن العلوم العقلية والدينية

---

(١) الأحياء ، كتاب عجائب القلب ص ١٣٧٣

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٧٤

يلتقيان ويتحدان فى التوحيد . وتكون كافة العلوم الأخرى وما يتفرع عنها بمجرد مقدمات له (١).

وتجمع الصوفية بين النواحى الدينية والنظرية فى التوحيد . فالنظر عمل من أعمال العقل ولكنه فى مضمون أصوله لابد وأن يوجهه الشرع ، وإذا فلطالب المعرفة مصدران ضروريان للتعلم وهما : (١) العلوم الإنسانية أى الاكتشافات العقلية للإنسان ، (٢) الوحى الذى يوجه هذه الاكتشافات(٢).

ولكن من سوء حظ معظم الباحثين ، أن هذين المصدرين من مصادر المعرفة المكتسبة أى المصدر العقلى والمصدر الدينى ، يقفان موقف التعارض « أعنى أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ،قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر ... فالجمع بين كمال الاستبصار فى مصالح الدنيا والدين : لايكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده فى معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس المستمدون من القوة الإلهية التى تتسع لجميع الأمور ولا تضيق عنها ...»(٣)

وتميز هذه الفقرة بين النبى والإنسان العادى الذى قد يصل إلى مستوى اليقين فى المعرفة . فهذا الإنسان، بالإضافة إلى كونه أدنى رتبة من النبى فى هذه المرحلة نفسها ، لايملك سلطان التوجيه الفعلى للناس . وتوضح هذه الفقرة ذاتها أيضاً أن مهمة النبى دينية ودنيوية فى وقت واحد . فجميع مجالات الحياة متحدة وكلها تشير إلى غاية واحدة . ولكن ما تومىء إليه هذه الفقرة مجرد إيماء بارع ، هو التهجم على تلك الطبقة من المتصوفة التى يدعى أفرادها أن معرفة العلوم العقلية ليست شرطا فى الوصول إلى كمال النفس . وهى فى الوقت ذاته هجوم على جماعة العقليين

---

(١) الرسالة اللدنية — ص ٤ .

(٢) أنظر « فصل فى أصناف العلم وأقسامه » فى « الرسالة اللدنية » وأيضا حالة القلب بالإضافة إلى أقسام العلوم العقلية والدينية والدنيوية فى كتاب عجائب القلب من «أحياء علوم الدين »

(٣) الأحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٧٦/٧٥

الذين يفترضون أن حقائق الوحى بها ليست ضرورية لتوجيه العقـــل إلى هذه الغاية .

فالـكمال أو السعادة يقومان على أساسين من أسس المعرفة، أولهما العلوم الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة وثانيهما العلوم العقلية المستمدة من العقل . ولكن هذين المصدرين ليسا منفصلين فى الواقع إذ أن « أكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها بقوله تعالى .. « ومن لم يجعل له نوراً فماله من نور » . (١)

فعندما مايدرك طالب المعرفة وحدة هذين المصدرين فى الخارج ويتحدان فى معرفته ، يصبح هذا الطالب متصوفاً .

ولاريب فى أن هذا الترابط والوحدة بين العقل والدين يشرحان شخصية الغزالى نفسه ، ونوع صوفيته . فقد جمع فى نفسه بين القدرة على التجربة الصوفية وبين عقلانية العقل القوى ، فأطلق العنان لروحه ، دون أن يسمح لأهوائه ومعتقداته بالهبوط إلى مستوى العاطفة المجردة . وقد ميز روحه على عقله ، ولكنه ظل دائما يحتفظ بعقله ليتحكم عن طريقه بما يحس به من وجد صوفى .

ويلخص الغزالى بعد ذلك إكتشافاته فى طبيعة المعرفة ، فى نظريته عن النبوة، التى تعتبر بالفعل لباب نظريته عن المعرفة . ويعرض كتابه المنقذ بعض الافكار الأساسية فى هذه النظرية . وهذه الأفكار يمكن أن تعتبر المفتاح لفهم مؤلفاته الأخرى . فكل إنسان فى نظرية الغزالى محبو منذ البداية بالقدرة على بلوغ مرتبة النبوة فى معرفة الحقيقه . فليست ظاهرة النبوة فى رأيه شيئا فوق الطبيعه تفرض على الإنسان فرضا دون أن يكون لدية أساس فى طبيعته لتلقيها . وهكذا تصبح النبوة مع هذه الطاقة من الطبيعة الإنسانية ظاهرة طبيعية . ولم تكن المعجزات التى ارتبطت بالأنبياء قبل محمد (صلعم) جزءا لا يتجزأ من نبواتهم ، وإنما كانت وسائل لتمكينهم من كسب ثقة الناس التى تعتبر ضرورية لتحقيق أكثر

---

(١) الرسالة اللدنية ـــ ص ١٢

ما يمكن من التقبل لرسالة النبي . فالنبي الحقيقي هو الإنسان الذى تكشفت له الحقيقة الأساسية للأمور . وهذه الناحية الأولى من النبوة ، وهى تكشف الحقيقة الأساسية للأمور ، لا تكون خاصة بالنبي الفعلى ، وإنما تكون ممكنة من الناحية النظرية بالنسبة إلى الآخرين جميعا . ويطلق على الذين يتوصلون إلى هذه الناحية اسم أولياء الله أو المقربين . يضاف إلى هذا أن النبي الفعلى مبعوث من عند الله لإصلاح الناس ، وهذه المهمة هى التى تميزه عن الأولياء وغيرهم .

وقد خلق جوهر الإنسان فى أصل الفطرة « خالياً ساذجاً لا خبر معه عن عوالم الله تعالى » (١) وما يعنيه الغزالى «بالعوالم» هنا ، هى أجناس الموجودات. وتكون معرفة الإنسان بالموجودات عن طريق العقل ، فكل إدراك للأمور المحسوسة تعرف الإنسان «بعالم» معين من العوالم ، أو « بجنس من الموجودات». وهكذا فإن اللمس وهى الأداة الأولى التى خلقت مع الإنسان لاطلاعه على الواقع تدرك أجناسا معينة من الموجودات . « كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة » . ولكن اللمس قاصر عن إدراك الألوان والأصوات ، بل هى كالمعدومة فى عالم اللمس . وخلقت حواس البصر والسمع والذوق فى نسق متتابع ، لنطلع كل حاسة منها الإنسان على جنس من الموجودات ، يتصل بها ، وهكذا يكمل خلق الحواس « إلى أن يجاوز الإنسان عالم المحسوسات . » (٢).

ويمر الإنسان بعد ذلك بمرحلة جديدة فى تطوره « فيخلق فيه التميز وهو قريب من سبع سنين ، أى القدرة على التمييز بين الأشياء ويستطيع عن طريق هذا التمييز أن يدرك العلاقات التى توجد فى عالم المحسوسات . ويرتقى بعد ذلك إلى طور أسمى ، وهو دور العقل ، فيدرك بهذه القوة الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأموراً لا توجد فى الأطوار التى قبله . » (٣)

---

(١) المنقذ — ص ٥١/٥٢

(٢) المنقذ — ص ٥٠

(٣) المنقذ — ٥٣

ولكن العقل لا يعتبر بأى حال أسمى الأطوار فى نمو الإنسان . فهناك عوالم أخرى ، او أجناس من الموجودات لا يستطيع العقل إدراكها ، ولذا فهى بالنسبة إليه غير قائمة ولا موجودة . ولكن وراء العقل طورا آخر ، تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وهذه هى مرحلة النبوة ...

« فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » (١) .

ولا ريب فى أن من يرفضون طور النبوة ، ويتجاهلون حقائق الوحى ، إنما يفعلون ذلك بدافع الجهل ، إذ أن عدم وصولهم أنفسهم إلى هذه المرحلة ، هو الذى يجعل فى أمورها أشياء غير موجودة بالنسبة إليهم .

ويطلق الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار » الذى خصصه لتفسير الآية « الله نور السموات والأرض . . . » على أدوات المعرفة اسم « الأرواح النورانية » . لجميع هذه الأدوات نورانية « وإذا عرفت هذه الأرواح الخمسة ، فاعلم أنها بجملتها أنوار إذ بها تظهر أصناف الموجودات »(٢) وتظهر هذه الارواح إلى حيز الوجود بصورة متدرجة مع نمو الطفل ونشوئه . وكلما كانت الحاسة متأخرة فى مجيئها وأكثر نضوجاً ، كلما كانت أسمى كأداة من أدوات المعرفة . وكلما كان مجالها فى « أجناس الموجودات أوسع وأرحب . « ويطلق على الأولى اسم « الروح الحساس » إذ أنها « أصل الروح الحيوانى وأوله وبه يصير الحيوان حيواناً » . ويطلق على الثانية اسم « الروح الخيالى » وهو الذى يسجل كل ما تتحقق معرفته عن طريق الحواس ، ثم يعده وينظمه ويقدمه إلى « الروح العقلى » الذى يفوقه . ولا يوجد « الروح الخيالى » عند الطفل الرضيع منذ البداية ، ولذا فلا ينشب فى نفسة صراع نحو شىء لا يراه . أما الطفل الأكبر سناً ، فقد يبكى لينال ما يريد

---

(١) المنقذ — ص ٥٣/٥٤

(٢) مشكاة الأنوار (فى مجموعة الجواهر الغوالى — مطبعة السعادة بمصر ١٩٣٤) ص ١٣٧

وقد يطلبه بنفسه ، إذا أن صورة ذلك الشيء منطبعة فى نفسه . لكن هذه الحاسة غير موجودة عند الحيوانات كلها .

وبالرغم من أن الحيوانات تدرك أيضاً الأشياء الحسية والخيالية ، إلا أن « للإنسان منها نمطاً آخر أشرف وأعلى ، وخلق فى الإنسان لغرض آخر أجل وأسنى . . . وقد خلق الحس والخيال للحيوانات ليكونا آلتها فى طلب غذائها وتسخيرها للآدميين ، ولكنهما خلقاً للآدميين ، ليكونا شبكة له يقتنص بهما فى جهة العالم الأسفل مبادىء المعارف الدينية الشريفة . » (١)

وعندما ينمو الطفل يكتسب « الروح العقلى » الذى يعتبر من مميزات الطبيعة الإنسانية . وهو يدرك عن طريقها المعانى الخارجة عن الحس والخيال ، والتى لا تخضع لقيود الزمان والمكان والتى تؤلف « الجوهر الانسى الخاص ومدركاته من المعارف الضرورية الكلية . » وبعد هذه المرحلة ينمو الروح الفكرى الذى يأخذ العلوم العقلية المحضة ، فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفسيه ، ثم إذا استعاد نتيجتين مثلا ، ألف بينهما مرة أخرى ، واستفاد بنتيجة مرة أخرى ، ولاتزال تتزايد كذلك إلى غير نهاية .

ولكل روح من هذه الأرواح التى تولينا تعدادها موضوعات خاصة بها فى المعرفة . ولكل منها قوانينه المتأصلة فيه للمعرفة والتى تتناسب مع موضوعات معرفته وتختارها ، محددة مجالها من مجموعة الأمور التى يمكن أن تعلم . ويكون الروح الفكرى هو أسمى الحواس التى يقبل بها غير الصوفيين . أما من وجهة نظر المتصوفة فإن الإنسان يكون فى هذه المرحلة الرابعة مازال مرتبطا بقوانين التفكير التى تفصله عن موضوعات معرفته ، وقد يكون من الميئوس منه بالنسبة إليه أن يحاول معرفة عالم الغيب ، ومعرفة الأشياء على حقيقتها ، ومعرفة الله ، إذا كانت الروح الفكرية هى أسمى المراتب فى مراحل نموه . ولذا نرى الغزالى يسأل :

« أولا يبعد أيها المعتكف فى عالم العقل أن يكون وراء العقل طور

---

(١) مشكاة الأنوار — ص ١٣٧

آخر يظهر فيه مالا يظهر فى العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراً آخر وراء التمييز والاحساس ؟ » [1]

وهذا الطور الذى يقوم وراء العقل هوالروح القدس النبوى ، الذى به يختص الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض بل من المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى ، وإليه أشار تعالى بقوله الكريم : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ، ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدى إلى صراط مستقيم . » [2].

ولا يتحتم على أولئك الذين لا يتطورون إلى ما وراء مستوى العقل أن يجعلوا من درجة تحقيقهم الشخصى القاعده التى يبنون على ضوئها حكمهم فى هذه القضية ، إذ لا يكون مثل هذا الشخص أهلا لأن يحكم على هذه القضية بصورة صحيحة.

ويذكرنا الغزالى ، وهو المعلم والمربى ، بأن علينا أن ندرس بعض الأمثلة المماثلة للروح القدسى النبوى والمسمدة من مجمل الظواهر الطبيعية للتجارب اليومية فهناك بعض الناس الذين يبدون مواهب بارزة فى الشعر والموسيقى ، كما أن هناك بعض الملكات الخاصة التى تميز بعض الناس عن غيرهم . وتكون مثل هــــذه المواهب ، ناجمة عن حاسة ملهمة عامة عند هؤلاء ، بينما هناك آخرون تنعدم عندهم هذه المواهب تمـام الانعدام . وتقع آثار الشعر والموسيقى بصورة قوية عند أولئك الذين يملكون ملكات ملهمة لهذين الفنين . وتكون هذه الآثار عادة متناسبة مع درجة الإحساس فى هذه الحاسة وتطورها . » وأما العاطل من خاصية الذوق (فى تذوق الموسيقى) فإنه يشارك فى سماع الصوت ، وتضعف آثار الموسيقى عنده ، وهو يتعجب من صاحب الوجد « ولو اجتمع العقلاء كلهم من

---

(٢) مشكاة الأنوار — ص ١٣٦

(٣) القرآن الكريم — سورة الشورى — ص ٥٢

أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه » .(١) ولا ريب فى أن جميع أساتذة الموسيقى عاجزون عن حمله على تفهم معنى هذا الذوق الموسيقى مهما فعلوا .

ويعنى هذا كله ، أن التقبل لقضية ما يفترض وجود الفهم لها ، وإن الفهم الكامل لها يتطلب الذوق المباشر لها . وإذا كان ثمة من لا يقبل بوجود « الروح القدس النبوى » عند الإنسان ، فإن هذا الشخص قد عجز عن تنمية تفهمه لهذه الروح عن طريق التجربة المباشرة، ويجعل من نفسه خطأ معيارا للكمال الإنسانى .

ومن هنا فإن الذين يتفهمون الروح النبوى ، هم أولئك الذين نموه فى أنفسهم وجربوه تجربة فعلية ، وتكون معرفتهم به معرفة صوفية . وهناك آخرون يقبلون به عن طريق القياس على النحو الذى أوضحناه قبل قليل ، ولذا فإن معرفتهم له تكون من النوع العلمى . وهناك أولئك الذين يؤمنون بالروح بمجرد إيمان . هذه هى أدنى درجات المعرفة بصورة عامة .... « فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم ، والذوق وجدان والعلم قياس . والإيمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان » . (٢)

وتماثل هذه الدرجات والأنواع المختلفة من المعرفة ، درجات مشابهة من الكمال ومن نوع الشخصية . ولهذا جعل الغزالى منها القواعد الأساسية فى تصنيف العقائد والديانات والمذاهب ، تبعا لدرجة النمو التى تمكن كل عقيدة أو معرفة أو ديانة أو مذهب : صاحبها من التحقيق فى نفسه . ولا تقتصر هذه القواعد فى مخطط الغزالى على المسلمين فقط ، وانما هى عامة ويمكن تطبيقها على غير المسلمين أيضا . ففيها بعبارة أخرى فلسفة كاملة للدين ، تؤمن لنا مقياسا شاملا لتصنيف جميع الناس ومعتقداتهم . ويجوز لعدد كبير من غير المسلمين أن يكونها على ضوء

---

(١) مشكاة الأنوار — ص ١٣٧

(٢) مشكاة الأنوار — ص ١٣٧

يشرع من قاعدة المعيار ، مقيماً سلم المعرفة ، معطياً لنا فى مشكاته ، تدرجاً لجميع الناس والعقائد الإنسانية ، بالنسبة إلى دنوها من الله ومن الحقيقة المطلقة .

ولا يمكن فهم قواعد الغزالى فى التصنيف ونظريته فى المعرفة بمجموعها فهما كاملا . دون درس العلاقة الوثيقة القائمة بين عمليات التعلم ورياضة النفس وسنرجىء البحث فى هذه القواعد وما تعنيه من تصنيف إلى نهاية الفصل التالى .

ولعل أكثر ظاهرة بروزاً فى صوفية الغزالى كنظرية من نظريات المعرفة (وهذا هو شأن الصوفية بالإجمال) هو أنها تصر على أن ادراك الحقيقة يعتمد على مدى ما عند المدرك من إستعداد ، وأن هذا الاستعداد يتأثر بكل ناحية من نواحى شخصيته . والإنسان كمدرك لا ي[illegible]ج عن نطاقه كموجود ، فالإدراك وحال الوجود يؤلفان جزئين من كل واحد لاينقسم . ويماثل تعمق الفرد فى الاستبصار ، والدرجة التى يصل إليها فى نموه فى أية مرحلة من مراحله ، حالة الوجود المماثلة داخل شخصيته كلها . ولعل ما يطلق عليها اسم « أدوات المعرفة وهى التى تشمل العقل أيضاً ، لاتكون مستقلة تمام الاستقلال عن الشخصية كلها ، وحتى كأدوات للمعرفة لا يمكن فصلها عن النواحى الأخرى التى تؤلف الشخصية . وكل جانب من جوانب الشخصية بالإضافة إلى أدوات المعرفة ، كالعادات والرغبات والعواطف والنزعات الشخصية والأهداف والمصالح الخاصة ، كلها تؤلف نواحى فى عملية المعرفة ولها أثرها فى الإتصال بالحقيقة .

وهكذا فإن المعرفة فى نظرية الغزالى لاتنفصل أبداً عن شخصية العارف كلها ، ولا تعكس درجات نمو الإنسان، القدرات المماثلة فى المعرفة فحسب ، وإنما تعكس أيضاً ، وفى الوقت نفسه ، أنواع العادات والأهداف والتوازن التى أقامها ذلك الإنسان بين النواحى المختلفة لشخصيته . ويكون البحث عن الحقيقة عملا حركياً ومترابطاً بين المعرفة والتجربة من الناحية الأولى ، وبين تعهد كل شىء داخل شخصية الإنسان وترويضه من الناحية الثانية . وطلب الحقيقة هو الدين نفسه ، إذ يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع رياضة النفس طبقاً لأرفع القيم والمثل الدينية . فلا يمكن للقدرة على المعرفة أو للرغبة فى الفضيلة إلا أن تنموا

جنباً إلى جنب . فالمعرفة والأخلاق الفاضلة شيئان متلازمان، ونوعية أى منهما فى أنسان تعكس نوعية الأخرى .

فتصوف الغزالى ليس بأى حال من الأحوال ، موقفا منكراً للحياة الدنيوية أو منكراً أهمية الحقائق العلمية ، وإنما هو تلك المرحلة الإضافيه التى تلى العقل والتى يقف العقل دونها فى قدرته على الإدراك . فلابد وأن يكون الدين متأصلا فى العلوم التجريبية ، ولكن لاتستطيع هذه العلوم وحدها أن تجيب على أسئلة الدين كلها . فالله تعالى كالغاية النهائية للإنسان هو المبدأ العام الذى يتطلب فلسفة معينة للإنسان بما فيها من قيم ومثل عليا .

وعلى الإنسان إذا أراد أن يفهم نظرية الغزالى عن النبوة . أو عن المعرفة ، إذ أن النبوة مرحلة من مراحل المعرفة ، أن يكمل هذه المناقشة بدراسة فلسفته فى الإنسان . وبما قد يطرأ من تطورات محتملة ضمن النفس الانسانية طبقاً لهذه الفلسفة . لكن هذه القضايا تؤلف على أى حال موضوع مادتنا فى الفصل التالى .

وتنشأ بعض القضايا الخطيرة من تقسيم الغزالى للمعرفة ،ومن مذهبه فى أن الوحى هو المصدر النهائى للحقيقة . فإذا كانت المكاشفة أولا هى أسمى درجات المعرفة ، وهى من النوع الذى لا ينقل أو الذى يجب ألا ينقل باللغة ، فكيف يمكن للقرآن والسنة اللذين نطلق عليهما اسم الشرع ، أن يعبرا عن الحقيقة ؟ وإذا كانت معرفة الحقيقة تعتمد فى نهاية الأمر على الوحى ، فهل فى وسع العقل أن يعرف الحسن من القبيح دون الاستعانة بالوحى ؟ وثالثاً ، أين يقف الفقه من هذا التقسيم الشامل للعلوم .

كان الفقه يحتل حتى ذلك الحين أسمى المراتب بين العلوم الدينية ، ولكن الغزالى لم يكتف بانتزاعه من هذه المكانة السامية فحسب ، بل وأبعده من مجموعة العلوم الدينية ليضيفة إلى العلوم الدنيوية (١) . وأخيراً كان هناك التعصب الأعمى لبعض المدارس الفكرية المعينة مقترناً أحياناً ببعض الانقسامات العنيفة التى كان يولدها هذا التعصب داخل المجتمع الإسلامى نفسه . والمشكلة هنا

---

(١) الأحياء — كتاب العلم — ص ٣٠

كانت فى طبيعة القواعد التى يستند إليها المتعصب لمذهب ما ، فكيف يتأكد أن مذهبه وحده هو الحق ، وأن غيره زنديق أو ملحد إذا لم يتبع مذهبه ؟

وفى بقية هذا الفصل سأحاول الرد على الأسئلة الثلاثة الأولى على التتابع مع التركيز على السؤالين الأولين .

فبالنسبة إلى السؤال الأول ، وهو تضمين الحقيقة فى لغة الشرع ، فالواقع أن القضية هنا تتعلق بطريقة تفسير الشرع . ولم يكن ثمة خلاف بين المسلمين اطلاقا على أن الشرع هو تعبير لغوى للحق ، ولقد قسم الغزالى المدارس الفكرية فى تفسير الشرع إلى قسمين متباعدين تبعا لأساليبهما ، فمدرسة تجاهلت ظاهر المجاز . ومدرسة ، يمثلها الأمام أحمد بن حنبل ، أنكرت أى تأويل لا يقوم على الظاهر .

وقد لخص الغزالى موقفه من هـــذه المشكلة الخطيرة فى العبارات التالية :

« وجه الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة ، دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهى لا بالسماع . ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ماهى عليه ، نظـــروا إلى السمع والألفاظ الواردة ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه ، وما خالف أولوه . فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد ، فلا يستقر له فيها قدم ، ولا يتعين له موقف ، والاليق بالمقتصر على السمع المجـــرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله[1] » .

وتنطوى هذه الطريقة فى التمييز بين ما يجب تأويله وبين ما يجب قبوله على ظاهره ، على عملية الغزالى المعقدة فى البحث عن الحقيقة . فعلى طالب العلم أن يبدأ بدراسة الشرع . ولكى يفهمه عليه أن يدرس العلوم العقلية والدينية بالإضافة إلى الرياضة النفسية ليحرر عقله من كل ما يحجب أو ما يشتت إدراكه ليستعد

---

(١) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٨٠

قلبه لمعرفة الحقيقة بالذوق المباشر ، وعندما يصل الطالب إلى هذا المستوى نتيجة هذه العملية يصبح قادراً على التمييز بصورة مستقلة ، وخاصة أيضاً ، بين التعبير الرمزى للحقيقة فى الشرع وبين التعبير الحرفى . ويكون الحكم على هذا المستوى هو نور اليقين .

ولكن هل تنتهى القضية بالنسبة للذين لا يبحثون عن الحقيقة بهذا الأسلوب ؟ أو بالنسبة إلى أولئك الذين لا يصلون إلى مرتبة اليقين ؟ فبالنسبة إلى هؤلاء الناس أما أن الشرع هو ليس ظاهر اللفظ ، وأما إنه مخالف للحقيقة . فهل يقسم الغزالى والحالة هذه الشرع إلى قسمين ، الجلى الظاهر والخفى الباطن ؟ أو بعبارة أخرى إلى ما هو واضح بالنسبة إلى معظم العقول ، وإلى ما هو خفى بالنسبة إليها ؟ إن مثل هـــذا التقسيم « يكاد يكون مخالفا للشرع نفسه »(١) ولكنه يستدرك ويقول :

« فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة، وإنما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا فى أوائل الصبا شيئا تجمدوا عليه ، فلم يكن لهم ترق إلى شأو العلاء ، ومقامات العلماء والأولياء(٢) » .

ويجد الغزالى التأييد لهذه التمييز فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وهو يستشهد بعدد من الآيات والأحاديث منها ...

« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »

سورة العنكبوت : ٤٣

وقوله عليه السلام ..

« نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم »

أو قوله عليه السلام ..

---

(١) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧١

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٢

« إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى »

وهناك ثلاث درجات من المعرفة تماثل الدرجات الثلاث للفهم التى يملكها العالم. ولكن ما يمكن نقله إلى الغير، مقصور على الأولى والثانية وهنا يقتبس الغزالى قول سهل المشترى، رضى الله عنه ..

« للعالم ثلاثة علوم، علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر، وعلم باطن لايسعه إظهاره إلا لأهله، وعلم هو بينه وبين الله تعالى، لايظهره لأحد » (١)

ولكن مثل هذا التصنيف ينطوى على شىء من الغموض والتعميم بحيث لا يكفى لحل مشكلة الطريقة التى يجب اتباعها فى تفسير لغة الشرع فى بعض النصوص المعينة. ومن المحتمل أن تنطوى الفروق بين لغة الشرع والحقيقة على بعض المتناقضات، ولو صح أن هذه التناقضات قائمة، لتحتم أن تكون بعض النصوص الشرعية مفتقرة إلى الصحة. ولكن لما كان الشرع بكامله صحيحاً، جاز لنا أن نتساءل عن السبب فى وجود هذا الفرق بين المعنى واللفظ بالنسبة إلى بعض النصوص ؟ وإذا كان الشرع هو التعبير الصحيح عن الحقيقة، فلم لا ننشر أسراره ليعرفها كل إنسان ؟

وهنا أحس الغزالى أن فى مثل هذه الأسئلة خطورة كبرى، ولكنه رأى أن ترك الأسئلة دون رد على الاطلاق، أكثر خطورة، ولكن الردود الكاملة لهذه الأسئلة لاتتيسر إلا عن طريق المكاشفة وحدها لأنها اكتشاف خاص بالفرد، ولأن ليس فى وسع التعبير الإنسانى أن ينقلها إلى الغير. فلغة الشرع كتعبير عن الحقيقة والإيمان، موجهة إلى القلب على أنه منبع السلوك. والمقصود من هذه اللغة أن تستأثر بالقلب وأن تقوده لتقبل مبادئ الشرع، لكن معرفة الحقيقة التى تتضمنها هذه اللغة، شىء لا يتطلبه « التكليف »، ومثل هذه المعرفة تقع فى أعمق أسرار القلب خفاء، ولا تستطيع إلا القلة المخلصة من المقربين تفهمها بصورة شخصية.

---

(١) الأحياء، كتاب قواعد العقائد ص ١٧٣.

ويبحث الغزالى فى هذه القضية بحثا مختصر آليحول دون أى سوء فهم مهما كان نوعه ، فى أن التعبير اللغوى للشرع يتعارض مع الحقيقة . وهو يقسم الأسرار الخفية التى لا يعرفها إلا المقربون إلى خمس فئات ، تعتمد معرفتها على عمق التجربة واتصالها المباشر (١) .

وتكون المعرفة فى الفئة الأولى من النوع الخفى بحيث يصعب على معظمهم الإفهام فهمها أو تبصرها، وهنا يصبح من واجب الخاصة ، الذين يستطيعون فهمها ألا يحاولوا نقل ذوقهم الشخصى بالنسبة إليها إلا إلى الخاصة أيضا ، إذ أن نشر هذه المعرفة يكون كارثة بالنسبة إلى الآخرين ، لأن فهمهم يعجز عن إدراكها كموضوع من موضوعات المعرفة ، ولأن أية كلمات يسمعونها ، لن تؤدى إلا تشويش عقائدهم أو تحطيمها . ولا ريب فى أن إخفاء سر الروح ، ورفض النبى (صلعم) إيضاح طبيعتها إنما ينتمى إلى هذه الفئة .(٢) فمعظم الافهام تعجز عن تبين مكنونها كما تقصر معظم الخيالات عن إدراك جوهرها .

ويجب « أن لا يتصور أحد أن النبى (صلعم) لم يعرف سر الروح ، إذ أن من لا يعرفها لا يعرف نفسه ،ومن يجهل نفسه ، فكيف يمكنه أن يعرف الله ؟ » ومثل هذه المعرفة تتكشف أيضاً إلى بعض أولياء الله ، وبعض العلماء الذين وصلوا إلى معرفة الله ، ولكنهم اقتداء بسنة رسول الله يظلون صامتين حيث يظل الشرع صامتا » . فالشرع يذكر أشياء من هذا النوع ، ولكنه لا يحاول تفسير هذه الأشياء فتبقى هذه المهمة على عاتق طالب العلم المجد وحده .

وصفات الله الحسنى من هذا النوع من موضوعات المعرفة أيضاً . فالشرع لا يصف هذه الصفات إلا بعبارات معهودة بالنسبة لفهم الناس ، كالمعرفة والقدرة

---

(١) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٤٧ وما يليها ، وكل الاقتباسات التالية مأخوذة من هذه الصفحات .

(٢) سأل أحد اليهود صلى الله عليه وسلم عن طبيعة الروح ، فصمت النبى برهة إلى أن نزل عليه الوحى بالآية الكريمة : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى ،وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » — سورة الإسراء : ١٧ .

وغيرهما من الألفاظ الشائعة المفهومة . ويفهم معظم الناس هذه الصفات عن طريق المقارنة ، وهم يتصورونها مماثلة فى طبيعتها لمعرفة الإنسان وقدرته ، إذ أنهم يملكون شيئا منها . وهكذا فهم يفهمون الصفات الحسنى عن طريق المحاكاه والتشبيه ، ولكن لو حاول الشرع أن يعرف صفات الله الحسنى بطريقة لايستطيع الناس تطبيق المحاكاة عليها ، فإنهم لن يستطيعوا فهمها وبالتالى قبولها . ومثل ذلك كمثل لذة الجماع عند الطفل فهو لا يدرك شيئاً منها إلا بمضاهاتها بمتعته فى الأكل التى يفهمها فوراً وبسرعة . ومثل هذه المعرفة عن طريق المحاكاة لا تكون وصفا للحقيقة ، وإنما إيحاء ببعض نواحيها ليس إلا . فالفرق بين معرفة الله وقدرته تعالى ، وبين معرفة الناس وقدرتهم ، أكبر بكثير من الفرق بين لذة الجماع ولذة الأكل . لكن المحاكاه تؤمن لكل إنسان على أى حال أساسا يتصور عن طريقه شيئا من طبيعة الله .

ولا ريب فى أن الفقرة التالية ، تعطى صورة عن لباب نظرية الغزالى فى المعرفة وجوهرها . من حيث أن كل معرفة النفس عن الخارج مستمدة من معرفة النفس لذاتها . وسنرى فى الفصل التالى كيف أن أسمى درجات اليقين أو الموضوعية فى المعرفة هى بالفعل أسمى درجات المعرفة المستمدة من معرفة النفس لذاتها .

« وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه ، مما هى حاضرة له فى الحال ، أو مما كانت له من قبل ، ثم بالمقايسة إليه ، يفهم ذلك لغيره ، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتا فى الشرف والكمال ، فليس فى قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات ، مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف ، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه ، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم (لا احصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك) ، وليس المعنى أنى أعجز عن التعبير عما أدركته ، بل هو اعتراف بالتقصير عن إدراك كنه جلاله . ولذلك قال بعضهم (ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل)وقال الصديق رضى الله عنه

(الحمد لله الذى لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته) »(١)

أما الفئة الثانية من خفايا الحقيقة ، والتى لم يحاول الشرع إيضاً حها والتى امتنع الأنبياء والأولياء بالتالى عن نشر معرفتهم الشخصية بها ، فتتعلق بتلك الأشياء التى لايعجز الفهم عن إدراكها ، وإنما يؤدى نشرها إلى الحاق الأذى بجمهور الناس ، وأن يلحق بالقلة من العلماء . . .

« وسر القدر الذى منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم ، فلا يبعد أن أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق ، كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل . وكيف يبعد هذا وقولنا أن الكفر والزنا والمعاصى والشرور كله بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه وقد أضر سماعه بقوم ؟ » (٢)

وتفسر بعض العقول التى لم نألف تفهم أسرار القدر الخفية ولم تدرب على فهمها ، هذه الأفكار على أنها كفر من جانب من يقولون بها ، وأنها تناقض العقل وأن من يقبلونها قد استسلموا للواقع وتقبلوا كل قبيح وكل ظلم . ولو أن سر القدر أفشى لكل إنسان . . .

« لا وهم عند أكثر الخلق عجزاً إذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم » (٣)

وتتضمن الفئة الثالثة تلك الموضوعات من المعرفة ، التى لو ذكرت بوضوح لسهل فهمها دون أذى يلحق بالسامع ، أو دون تعريضه لأى سوء فهم لها . ولكن يشار إلى هذه الأشياء بالاستعارات أو المجازات بدلا من التعبير الحرفى لأن هذه الاستعارات والرموز تترك انطباعات أكثر عمقا فى القلب . ويمكن تمييز هذه

(١) الاحياء ، كتاب قواعد العقائد ص ١٧٤ — ١٧٥

(٢) الاحياء ، كتاب قواعد العقائد ص ١٧٥ .

(٣) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٥

الفئة من التعابير ، والكشف عما تنطوى عليه من حقائق عارية تتضمنها ، إما عن طريق الادلة العقلية أو أدلة الشرع نفسه . ويستخدم الدليل العقلى عندما يكون التفسير الحرفى للتعبير مستحيلا أو غير مستساغ . ولكن هناك حتى فى بعض النصوص التى يكون فيها التفسير الحرفى معقولا ، أدلة شرعية على أن المعنى المقصود شىء آخر غير الظاهر أو الحرفى . وتظهر هذه الحالة فى تفسير الآيات الكريمة .

« أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبداً رابيا ومما يوقدون عليه فى النار إبتغاء حلية أو متاع زبد مثلة ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأض ، كذلك يضرب الله الأمثال . »

« أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب » (١)

ويمكن تفسير هذه الآية الكريمة تفسيراً حرفياً يقبله العقل . ولكن يرى أنه أريد بها غير الظاهر ، وأن معنى الماء هنا هو القرآن الكريم وأن معنى الأودية هى قلوب الناس ، وأن معنى « بقدرها » يشير إلى الطاقات الفردية المختلفة للناس على تقبل المعرفة وتفهمها . أما تعبير الزبد ، فيرمز إلى الكذب والنفاق إذ أن هذا يطفو ولا يبقى إلا الحق .

وتمت الفئة الرابعة من الأسرار الخفية للغة الشرع إلى الفرق بين العموميات فى لغة الشرع وبين المعرفة المباشرة لتفاصيل ما تنطوى عليه هذه العموميات ودرجة المعرفة التفصيلية فى الحالة الأخيرة تماثل درجة المعرفة بالذوق المباشر . وعندما تتم معرفة شىء بالذوق تصبح هذه المعرفة جزءاً لايتجزأ من وعى العارف ، فإن هذه المعرفة تكون « باطنية » ، أى خاصة وشخصية ولا يمكن نقلها إلى الآخرين . وجميع موضوعات المعرفة يعرفها العارف معرفة عمومية فقط أو معرفة تفصيلية كتجربة شخصية أيضاً . فهذه درجتان من درجات المعرفة ، تشبه أولا هما معرفة الثمرة من رؤية قشرتها . وتشبه ثانيتهما معرفتها عن طريق

---

(١) سورة الرعد ١٧ — ١٩

تذوق لبابها . ويكون لكل موضوع من موضوعات المعرفة إذن درجة ظاهرية من الإدراك وأخرى باطنية .

وتكون درجة الإيمان بأى شيء معادلة لدرجة الادراك . ومن المفيد أن نعرف أن الغزالى يستخدم تعبير «الإدراك» أو «الفهم» مرادفا لتعبير «الإيمان» ويستعمل الأخير بالنسبة لجميع موضوعات المعرفة . فالإيمان فى نظريته فى المعرفة لا يقتصر على قبول القضايا الروحية بل يمتد إلى كل شيء آخر . فكل موضوع من مواضيع المعرفة موضوع من مواضيع الإيمان وعندما تصبح معرفة العارف ذوقاً مباشراً فإن الإيمان يصير يقينا .

ويصح هذا أيضا بالنسبة إلى النواحى المختلفة للشخصية الإنسانية كموضوعات للمعرفة « فقد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعها، ولكن تحققه بعد الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع[1] . » بل للإنسان فى الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة ، الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثانى عند وقوعه والثالث تذكرة له بعد زواله . وهكذا يكون للإنسان على سبيل المثال ثلاثة أنواع من الفهم للجوع أولها قبل وقوعه وثانيها عند الوقوع وثالثها بعد زواله .

ويمضى الغزالى قائلا ...

« وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل ، فيكون ذاك كالباطن بالإضافة إلى ذاك[2] » أى أن كمال المعرفة بالنسبة إلى ما كانت عليه كالباطن بالنسبة إلى الظاهر .

وتكون التباينات الفردية فى درجة فهم موضوعات المعرفة فى هذه الأقسام الأربعة التى بحثناها هنا ناشئة عن التفاوت فى عمق التجربة الشخصية . « وفى هذه

---

(١) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧

(٢) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧

الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق ، وليس فى شىء منها باطن يناقض الظاهر ، بل يتممه ويكمله ، كما يتمم اللب القشر والسلام[1] » .

وأخيراً هناك القسم الخامس فى أسرار لغة الشرع . وهو « المعبر بلسان المقال عن لسان الحال » : فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا » أو البصير بالحقائق ، يدرك السر فيه ومن هذا قوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين(٢) » .

وتشير هذه الآية الكريمة إلى بداية الخليقة « فالبليد يفتقر فى فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب ، وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان .. (أتينا طائعين) » .[3] . والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال ، وأنه لم يكن هناك حوار فعلى . فالحوار فى اللفظ فى الآية الكريمة يشرح حالة من الوجود ، ويبين أن السماء والارض مسخرتين بالضرورة ، ومطيعتين للقوانين التى سنها الله لهم . وهناك آية كريمة أخرى تشير إلى نفس النوع من التعبير إذ قال تعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم »(٤).

وهنا يقول الغزالى : « وهذه الصفة المحكمة تشهد لصانعها ، بحسن التدبير وكمال العلم ، لابمعنى أنها تقول : « أشهد بالقول » ، ولكن بالذات والحال »[5] وإذا ما نظرنا إلى الأمور بهذا المنظار ، تبين لنا أن عمق معرفة الإنسان لأى شىء تزيد من معرفته بأعمال الله وبالتالى بالله عز وجل .

وننتقل الآن إلى بحث القضية الثانية التى ذكرناها قبل قليل ونعنى بها ما إذا كان العقل قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح بصورة مستقلة عن الشرع . وقد

---

(١) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧ — ١٧٨

(٢) سوره فصلت — الآية ١١

(٣) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٨

(٤) سورة الإسراء — الابة ٤٤

(٥) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٨

برزت هذه القضية منذ بداية القرن الثانى للهجرة وكانت مصدر حوار ومناقشات بين العقليين وفى مقدمتهم المعتزلة وبين جماعة أهل السنة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الافعال تنقسم بطبيعتها إلى حسنة وقبيحة . وذهبت أيضاً إلى أن معرفة بعض هذه الأفعال تكون فطرية أى عن طريق العقل الذى لايحتاج فى معرفتها إلى الشرع . فالعقل على سبيل المثال لايحتاج إلى سلطان الوحى ليدرك ما فى إنقاذ الغريق . أو المتعرض لخطر مهلك ، من حسن مطلق ، كما لايحتاج إلى هذا السلطان ليعرف ما فى عرفان الجميل أو قول الحق والصدق من حسن مطلق ولا ما فى كفران النعمة أو الكذب الذى لا غرض فيه من قبح مطلق ، ويقول دعاة هذه المدرسه أيضاً أن هناك أفعالا أخرى ، لا ينطبق عليها الاطلاق فى الحسن أو القبح ، وإنما يمكن تمييزها بالعقل ، كقبح قول الصدق عندما يسبب الأذى ، أو حسن الكذب الذى يؤدى إلى نفع . وهناك أفعال أخرى قليلة تدرك ويحكم عليها بسلطان السمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات الأخرى .

ونرى من هذا أن المعتزلة وبعض الفلاسفة الآخرين لم يتركوا لسلطان الوحى إلا هذه الفئة الثالثة من الأفعال ، وهى الفئة التى « زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها ، بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة ، ولكن العقل لايستقل بدركه » (١) . وهنا يتفق الغزالى بالنسبة إلى هذه الفئة مع المعتزلة فى رأيها ، ويخالفها بالنسبة إلى قدرة العقل على التمييز بين الحسن النسبى والمطلق ، وبين القبح النسبى والمطلق ، مستقلا عن الوحى ، إذ يتبع فى هذا المجال رأى السنة وإن جادلها بعض الشىء فى رأيها .

وسنعرض هذا الحوار بكامله ، إذ أنه خير ما اطلعنا عليه من كتابات السنة أثناء محاجتها لأقوال أصحاب العقل من المعتزلة ، وعلينا أن نلاحظ بأن الغزالى فى رده لادعاءات المعتزلة ، لايناقش كصوفى ، لكنه كعادته عندما يريد أن يدحض أى رأى معين ، يناقش أصحابه بطريقتهم الفكرية نفسها . عارضاً آراءهم بمنتهى الموضوعية والدقة .

---

(١) كتاب المستصفى — ص٥٦

فهو أولا يحلل الاصطلاحات المختلفة فى إطلاق لفظ الحسن والقبح ، ويلخصها فى ثلاثة اصطلاحات رئيسية ، أولها الاصطلاح العامى أو المشهور الذى يقسم الأفعال حسب موافقتها لأغراض فاعليها أو مخالفتها لها . فالإنسان يسمى ما يوافقه بالحسن وما يخالفه بالقبيح . أما الأفعال التى لا مصلحة له فيها فيقف منها موقف اللامبالاة . وهكذا إذا كان أى عمل موافقاً لمصلحة إنسان ومخالفا لمصلحة آخر ، فإن هذا العمل يكون حسنا عند الأول وقبيحا عند الثانى . ومن هنا يكون قتل الملك القوى حسنا عند أعدائه وقبيحا عند أصفيائه والخاص له . وتشبه هذه الطريقة فى الحكم على الأفعال ، الطريقة التى يحكم بها الناس على غيرهم . فالإنسان الذى يعجب بجمال الصورة أو الصوت يعجب عادة بصاحب الصورة الجميلة أو الصوت الرخيم ، وربما هذا الإنسان يكره إنساناً آخر ، لأنه نفر من صورته القبيحة . وقد تجد إنساناً يستحسنه إنسان وينفر منه آخر ، وهكذا يكون هذا الإنسان حسنا فى عين الأول قبيحاً فى عين الثانى . وقد يعجب بعض الناس بملامح معينة بينما قد يشمئز آخرون منها . ومن هنا تكون أحكام الناس تعبيراً عما يحبونه هم ويكرهونه هم .

وباختصار أن الحسن والقبح طبقاً لهذا الاستعمال العام ، سواء بالنسبة للأفعال أو الأشكال أو الصفات الإنسانية ، يعبران عن المصالح الشخصية والميول الخاصة عند الإنسان الذى يصدر الحكم ، وكثيراً ما يكون هذا الحكم صفة خارجة عن الفعل أو الشخص المعنى بالحكم .

أما الاصطلاح الثانى فيطلق على ما وافق الشرع ونصوصه أو خالفها . فأفعال الله طبقا لهذا الاصطلاح حسنة دائماً ، سواء أكانت فى مصلحة الإنسان أو فى غير مصلحته . ويحكم على الشخص الذى يسلك حسب القوانين الشرعية بالحسن على أساس تقبله لها ، ويكون قبيحاً إذا خالفها . وكل ما يأمر به الشرع سواء أكان واجباً او ندباً حسن وجميل . وهناك بالإضافة إلى هذين المباح ، أو الذى لم يأت الشرع بنص فى موضوعه وهو فى هذه الحالة متروك لخيار الإنسان ، ولا شأن للأحكام الأخلاقية به .

أما الاصطلاح الثالث ، فهو التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات ، وفعل الله يكون حسنا على كل حال .

وهذه المعانى الثلاثة كلها أوصاف إضافية . وعلى هذا إذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة للمصلحة الشخصية .

ولكن الغزالى يحس عند هذه النقطة أنه لم يواجه بعد المشكلة التى أثارها المعتزلة، ولذا نراه يكرر حججهم على النحو التالى .

أنهم يقولون له . . .

ونحن لا ننازعك فى هذه الامور الاضافية ، ولا فى هذه الاصطلاحات التى تواضعتم عليها ، ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن والقبيح مدركا بالضرورة بالعقل فى بعض الأشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل. ولذلك لا نجوز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع بأنه قبيح لذاته . وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال [1]

وتتضمن هذه الفقرة نقطة خطيرة من الخلاف والنزاع بين رأى الجماعة وبين رأى المعتزلة ، إذ أنها تثير قضية من أهم القضايا فى تاريخ الفقه الإسلامى . فالجماعة تقول أن الله هو السبب الحقيق فى كل شىء وهو خالقه ، فهو والحالة هذه السبب فى جميع أنواع الأفعال . فإذا صح أن الحسن والقبح صفتان أصليتان فى العقل نفسه ، كما يقول المعتزلة ، فإن فاعل الفعل هو الذى يخلق القبيح وليس الله بخالقه . أما إذا كان القبح مجرد علاقة خارجية ، وكان الفعل فى حد ذاته لا أخلاقياً، فإن الحسن والقبح يكونان فى مثل هذه الحالة نسبيين بالنسبة للناس ، ويظل الله هو السبب الحقيقى والخالق لكل شىء وهو موقف يصر أهل الجماعة على التمسك به ، تجنباً من أن ينسبوا لله أية شراكة فى فعل من الأفعال . أما إذا كانت الأفعال القبيحة قبيحة فى حد ذاتها ، فمن هو خالقها ؟ وإذا كان الله لا يخلق الشر أو القبح ، فلابد من وجود شريك له فى الخلق .

---

(١) المستصفى ، ص ٥٧

وتتعلق القضية المهمة الثانية بضرورة الوحى فى توجيه السلوك الإنسانى . فإذا صح ما يقوله المعتزلة من أن فى وسع العقل أن يعمل مستقلا عن الوحى ، وأن يميز بين الخير والشر والحسن والقبح ، فإن مجال الوحى والحالة هذه لا بد وأن يكون محدوداً ، بالنسبة إلى الأفعال ، وأن يقتصر على العبادات .

ويبدأ الغزالى فى تعداد النقاط التى يختلف فيها مع المعتزلة . فهو يختلف معهم فى ثلاث نقاط ، أولاها هل القبح والحسن من الأوصاف الذاتية أولا ، وثانيتهما ، هل يعلم المعتزلة بالضرورة صفة الأفعال ، وثالثتهما ما إذا كان إجماع أهل العقل يؤلف حجة يقطع بها .

ويرد الغزالى على النقطة الأولى من النقاط عن طريق القضية التالية . فلو أخذنا فعل القتل كمثل ، فإن موقف المعتزلة ، هو أن القتل قبيح فى ذاته إلا إذا سبقته جناية قتل أو لحقه ثواب سماوى . وهم يجيزون على هذا الأساس قتل الحيوانات ، ويقولون أن مثل هـــذا الفعل لا يعتبر قبيحاً لأن « الله تعالى يثيبها عليه فى الآخرة » .

ولكن القتل فى حد ذاته حقيقة واحدة ولا تختلف طبيعتها سواء تقـــدمته جريمة أو تلاه ثواب . والخلاف الوحيد بين قتل وآخر ، راجع إلى ما يحققه كل فعل فى ذاته من فوائد وأغراض ، وهكذا يكون هذا الفرق ناجما عن شىء خارج القتل ذاته . وينطبق هـــذا على الكذب أيضاً . إذن كيف يمكن للوصف الذاتى للفعل أن يتبدل من وضع إلى آخر ، إلا إذا لم يكن هذا الوصف موجوداً فى ذات الفعل أساساً .

أما بالنسبة إلى الإدعاء الثانى ، وهو أن أهل العقل يعرفون قبح الأفعال بالضرورة عن طريق العقل ، فكيف يمكن أن يصح هذا ، عندما نازعكم نحن فيه ، وإذا كان العقلاء أنفسهم يختلفون فيما إذا كان بعض المعرفة من الضروريات أم لا ، فإن هذا الاختلاف فى حد ذاته دليل على أنها ليست من الضروريات .

ونصل أخيراً إلى الادعاء الثالث ، وهو أن اجماع أهل العقل يؤلف فى حد ذاته دليلا على الحسن أو القبح ، فهذا باطل للاسباب التالية : أول هذه الأسباب

أن الاتفاق الجماعى لايعنى بحكم الضرورة أنه راجع إلى وجود المعرفة الضرورية التى تعتبر أصيلة فى طبيعة العقل . وثانى هذه الأسباب أن الناس اتفقوا على وجود الخالق وجواز النبوة ، ولم يخالفهم فيه إلا الشواذ . ولو سلمنا جدلا ، عـــدم وجود من يخالفون فى ذلك ، فإن الإجماع فى حـــد ذاته ، لا يقيم الدليل على صحة هذا الوجود أو ذلك الجواز . ولو حللنا الاتفاق على هذه القضايا لوجدنا أن بعض الناس قد اتفقوا على أساس الدليل السمعى ، وبعضهم على أساس التقليد ، والبعض الثالث على أساس الاتفاق على طرد الشبهات عن أنفسهم ومن هنا يتبين أن إجماع الاتفاق على قضية لايدل على أن المتفقين قد فعلوا ذلك لأن معرفة تلك القضية من الضروريات .

وقد يدافع المعتزلة عن وجهة نظرهم عن طريق الاتيان ببعض الأمثلة . مثلا رجل يواجه موقفا يكون قول الصدق فيه مساويا للكذب بالنسبة إلى منفعته هو ، فهنا ينعدم عامل المنفعة . ومع ذلك فإن هذا الرجل سيؤثر جانب الصدق . وهو لايقف هذا الموقف إلا مدفوعا بما فى قول الصدق من حسن ذاتى أما المثل الثانى ، فهو مثل الملك القوى الكافر ، أى الذى لا يستمد معرفته للافعال الحسنة من الشرع الموحى به ، إذا رأى رجلا ضعيفا معرضا للهلاك ، فهذ الملك يكون ميالا بطبيعة عقله إلى إنقاذ ذلك الإنسان . وهو لا يؤمن بالدين ولذا فلا ينتظر فى الآخرة ثوابا على ما يفعله ، كما لايكترث باعتراف هذا الضعيف بجميله وقد يحدث أن يكون انقاذ حياة هذا الرجل ، مضرا بمصالح الملك أو مزعجا له . . .

ويرد الغزالى على هذا الادعاء قائلا ...

« والجواب ، أنا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق ، وكونها محـــودة مشهورة ، ولكن مستندها ، إما التدين بالشرائع ، وإما الأغراض ، نحن أنما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانقضاء الأغراض عنه »(١).

ولكن اتفاق الناس المشترك على حسن هذه الأفعال ينبع من أغراض الناس ومصالحهم الشخصية . لكن المصلحة الشخصية فى موقف معين قد تكون خفية

(١) المستصفى، ص ٥٠

« ولكن قد تدق الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها إلا المحققون »(١). ومن هنا يتبين أن تفكير المعتزلة فى هذين المثلين اللذين أوردناهما يقع فى أخطاء ثلاثة .

يرجع الخطأ الأول إلى الحقيقة الواقعية ، وهى أن الانسان يحكم بالقبح على ما لايتفق ومصلحته الشخصية أو غرضه ، وإن كان هذا الشيء موافقا لأغراض غيره . فإن كل طبع شغوف بنفسه ومستحقر لغيره. وقد يحكم الإنسان على جماد بأنه قبيح فى ذاته إذا لم يوافق ذلك الشيء أغراضه . وقد يحكم على الشيء نفسه بأنه حسن فى ذاته فى موقف آخر يوافق ذلك الشيء فيه أغراضه .

ويرجع الخطأ الثانى إلى التجاوز عن بعض الحالات القليلة الشاذة. فما يعرف بالقبح عادة لايكون قبيحا دائماً وفى جميع المواقف ، ولكن الشواذ قد تكون نادرة ، وقد لايتذكرها الإنسان عندما يصدر حكمه العام على ذلك الفعل ولكن نظراً لارتباط هذا الفعل عادة بمخالفته للغرض ، تصبح صفة القبح ملازمة له ، وبهذا يكون الحكم عليه مطلقاً ولذاته . ويخلق الاستمرار وكثرة التكرار لهذا النوع من الحكم اتجاها من النفرة يتأصل فى العقل إلى درجة أنه لو وقعت الحالة الشاذة ، وكان الكذب نافعا لغرض حسن فى حالة معينة مثلا، فإن العقل لايزال ينفر منه على أنه « قبيح » ، وذلك لأن صفة القبح المطلق للكذب ، قد لازمت عقل الإنسان منذ طفولته ، كوسيلة من وسائل التأديب والإرشاد . فالعقل لم ينبه قط إلى حسنه فى بعض الحالات فتنغرس صفة القبح المطلق الملازمة للكذب فى العقل منذ الصغر ، بحيث لا يستطيع هذا العقل إبان نموه الطبيعى ، أن يلاحظ أو يتبين مافى هذا المبدأ الإطلاقى من باطل أحيانا . يضاف إلى هذا أنه فى حالة تنبيه العقل إلى الحالات الشاذة فى القبح المطلق ، فإن هذه الشواذ قد تكون بعيدة عن أغراضه المباشرة ، وبالنسبة لهذا العقل يبقى الكذب قبحا مطلقاً. فيستمر صاحب هذا العقل فى إيمانه أن الكذب قبح مطلق وأن القبح صفة ذاتية فيه ، متجاهلا العوامل الخارجية .

أما الخطأ الثالث فيرجع إلى طبيعة الوهم الإنسانى فى الاستنباط ، وفى هذا يقول الغزالى :

« والغلطة الثالثة ، سببها سبق الوهم إلى العكس ، فإن ما يرى مقرونا

---

(١) المستصفى ، ص ٥٨

بالشيء يظن أن الشيء لا محالة مقرون به مطلقا، ولا يدرى أن الأخص أبدا مقـــرون بالأعم ، والأعم لا يلزم أن يكون مقــرونا بالأخص (١) » .

وهناك أمثلة عدة محددة توضح هذا الاستنباط الخاطىء للعلاقات . ولكن ما يهم الغزالى فى هذا الصدد ، ليس المنطق فى حد ذاته ، بل النفس الإنسانية . وهـو يهـدف إلى أن يظهر أن عقـل الإنسـان لا يولد إحساسه بالحسن والقبح ، وإنما تولده أغراضه النفسية ، فهو يرى أن الوهم لا يكتفى بالسيطرة على السلوك بل يخلق عند الإنسان أيضا إحساسه بالحسن والقبح .

والتفسير الشائع لحكم الوهم ، هو مايحس به بعض الناس من نفرة قوية تجاه بعض الأكلات المعينة نتيجة بعض التجارب المؤذية التى مرت بهم فى الماضى أثناء تناولها وبعده . فالوهم يربط بين تلك الأكلة ، وما أصاب الإنسان من أذى فى جميع الحالات . وقد يبلغ هذا الوهم من القوة حدا يجعل من المتعذر على ذلك الإنسان أن يأكل ذلك الطعام ، حتى ولو دعاه عقله إلى تقبله . وهناك مثل آخر للوهم وهو مثل الإنسان الذى لدغته أفعى ، إذ يحس بالنفرة الشديدة كلما رأى حبلا ملونا يتحرك ، وذلك لأنه مر بتجربة مؤذية من مثل هذه الصورة، وأصبح الأذى مرتبطا فى وهمه بها وهكذا « خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام وإن كانت كاذبة[٢] » .

وهذا الطبع الإنسانى هو أصل كثير من الأحكام التى يصدرها الناس على غيرهم ، وهو الأصل أيضا فى تقبلهم لبعض الأفكار المعينة أو رفضها. فلو فرضنا أن إنسانا كره اسما معينا ، ثم قابل صدفة حسناء تحمل نفس الإسم فإن حكمه عليها لابد وأن يتأثر بكراهيته بذلك الاسم . وقد تعرض على الإنسان فكرة صادقة ونبيلة فيتقبلها . ولكن إذا قيل له أن هـــذه الفكرة نابعة عن شخص

(١) المستصفى، ص ٥٩

(٢) المستصفى ، ص ٥٩

معين ، أو عـــن مذهب معين يشك فيه أو يكرهه . فإنه سرعان ما يرفضها على الغالب بعد أن يكون قد قبلها ، أو يظل على قبوله لها ولكن بدون تلك الحماسة التى رافقت تقبله لها فى البداية .

« وليس هـــذا طبع العامى خاصة ، بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم إلا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه . وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها ، وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام ، فإن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس(١) » .
والآن ، كيف يؤيد هذا التحليل نظرية الغزالى بأن العقل لا يميز بحكم الضرورة الحسن من القبيح فى الأفعال التى تقبل بصورة عامة على أنها حسنة أو قبيحة ، وكيف ينسب الحكم على هذه الأفعال نفسها إلى الأغراض الشخصية بدلا من نسبتها إلى التفكير العقلانى ؟ وكيف تنسب أصول المعايير فى الحسن والقبح إلى الشرع بدلا من أن ينسبها إلى العقل الإنسانى ؟

فلو اعتبرنا مثلا معيناً كانقاذ إنسان من الغرق، فإنه عمل يعتبر حسنا بالإجماع ولذا يتوهم أن الحكم عليه نابع من العقل . لكن الغزالى يرى أن إنقاذ الغريق يفضل على عدم الاكتراث لوهم فى المشاهد فى تصور نفسه مثل شخصية الغريق، ويرجع هذا التصور إلى إحساس عند الإنسان لا يمكن التخلص منه . فالشخص الذى يرى آخر فى موقف خطير ، يتوهم نفسه فى ذلك الوضع ، ولذا فإنه مدفوعا بغريزة وقاية النفس أو غرضه الشخصى ، يستنكر إحجام شخص ، عن الاسراع لإنقاذ الغريق وسرعان ما يطبق عملية وهمه هذا على نفسه ، كمراقب للموقف الذى يكون فيه إنسان آخر مشرفاً على الغرق فعلا . ورغبة منه فى تجنب ألم وهمه بأن الآخرين لن يسرعوا إلى نجدته إذا ما وقع فى خطر ، نراه يحاول إنقاذ المتعرض له فعلا .

ولكن لنفترض أن المراقب لا يملك الإحساس الذى به يتصور نفسه مكان الآخرين ، إن مثل هذا الإنسان لا يوجد ، ولكن حتى لو وجد ، فإن هناك حوافز أخرى من الأغراض الشخصية تدفعه إلى إنقاذ الآخرين. ومن هذه الحوافز القوية

---

(١) المستصفى ، ص ٥٩

توقع الثواب والثناء على العمل الذى ينقذ أغراض الآخرين . وحتى لوافترضنا أن الآخرين لا يعرفون أنه هو المنقذ ، فإنه يظل فى قرارة نفسه يتوقع من الآخرين أن يعلموا هذه الحقيقة . ولكن لو كان المكان الذى يقع فيه الانقاذ نائياً ومهجورا ويستحيل معه التوقع فى أن يعلم أى إنسان آخر بعمله ، فإن توقعه هذا يظل قائماً وذلك لأن الوهم فى هذا الوضع أقوى مما يدركه العقل . ولا ريب فى أن وجود هذا التوقع يشبه فى طبيعته نفرة الملدوغ من الأفعى من رؤية الحبل المبرقش . فالمنقذ فى المكان النائى يعلم أن الإنقاذ مرتبط بالثواب والثناء ، ولذا فهو يتوهم أنهما مرتبطين بالإنقاذ فى كل حاله من الحالات .

ويصل الغزالى من كل ذلك إلى مبدأ عام فى الحكم الانسانى على الحسن والقبح .. « فالمقرون باللذيذ لذيذ والمقرون بالمكروه مكروه » [1] .

وينطبق هذا التحليل نفسه على تقبل الناس لبعض الصفات . كالصبر على المكاره والشجاعة وحفظ أسرار الآخرين والوفاء بالعهد وغير ذلك من الصفات . ويقول الغزالى ..

« وكذلك إخفاء السر وحفظ العهد ، إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثروا الثناء عليهما » [2]

ولكن حتى لو قبلنا تحليل الغزالى لمصدر الحكم الإنسانى على الأخلاق ، فإن مشكلة أخرى تظل قائمة أمامنا ، وهى لماذا يكون الشرع هو الأصل فى تحديد الحسن والقبيح وليس العقل . وكل مافعله هذا التحليل هو أنه استعاض بملكة إنسانية عن ملكة أخرى فى تحديد ما يعتبر فى حكم الجميع حسنا وقبحا . وإذا لم يكن العقل الإنسانى هو مصدر الأحكام الخلقية ، فإن الو الإنسانى يحل محله على ضوء هذا التحليل . إذن فما هى ضرورة الوحى كمصدر لهذه الأحكام ؟

وعلينا أن ندرك ما عناه الغزالى بقوله أن « الأغراض قد تدق وتخفى » .

---

(١) المستصفى ، ص ٦٠

(٢) المستصفى ، ص ٦٠

فبالرغم من وجود أفعال يكاد يكون الاتفاق عاما على حسنها أو قبحها دون تقيد بما إذا كان العقل يعرفها بالضرورة أم لا ، ودون التقيد بما إذا كان الحسن أو القبح متصلين بذات الفعل نفسه ، فإن معظم الأفعال الإنسانية لاتقع ضمن هذه الفئات. وإذا كانت الأغراض الشخصية هي أساس الحكم فى الحالات الأخرى فإن ما يحكم بالفعل بين الناس أو يوجههم فى أحكامهم ، إنما هى الدوافع الخفية التى تقع وراء الأغراض الشخصية كالسلطان والنفوذ والخديعة وما شابهها . ولتجنب مثل هذا الإجحاف يجب أن يكون مصدر هذه القواعد خالياً من الأغراض : أى مصدرا غير إنسانى . وهذا هو الموقف الذى اتخذه الغزالى كعالم فى أصول الفقه .

أما من وجهة نظره كمتصوف فإن قواعد السلوك الأخلاقى تحقق أهدافاً أسمى وأكثر من مجرد مباشرة العدالة بين الناس . فهى فى رأيه ناحية ضرورية من نواحى رياضة النفس ، وهى ناحية رأينا وسنرى بمزيد من التفصيل فيما بعد ، ضرورتها فى طلب الحقيقة ومتابعتها . ولكى تؤدى هذه الناحية مهمتها حق الاداء فى نمو النفس ، يجب أن تنبع قواعد الأفعال من مستوى المكاشفة فى المعرفة ، أى من الحقيقة الموحى بها .

ويقول حكم الشرع ، وهذا ينطبق على المسلمين كافه ، أن جميع الأفعال مباحة إلا إذا حددها الشرع ومن هنا ينبع مبدأ «الأصل فى الأمور الاباحة» وهو المبدأ المقبول عند جميع فقهاء السنة ، والذى ينادى باطلاق الحرية فى العمل .

ولكن الله جل شأنه ، حدد هذه الحرية الأصلية المحافظة على المجتمع الإنسانى من الخطر الذى يتعرض له نتيجة شهوات أفراده واهوائهم . ويطلق على هذا التحديد فى القواعد الشرعية اسم الحد الذى يدخل فيه الفعل المستحب ويخرج منه الفعل المكروه . وتشمل الحدود الشرعية مجالا ضيقاً فى السلوك الإنسانى ، فهناك من الناحية الايجابية بعض الأمور الواجبة التى يقابلها من الناحيه السلبية بعض الأمور المحرومة أو المحظورة . ولكن الواجب والحرام يؤلفان الطرفين النقيضين وبينهما ثلاث درجات من السلوك الاختيارى وهى المستحب والمباح والمكروه . ونرى على ضوء هذا أن روح الشريعة الإسلامية تتيح للعمل الإنسانى من الناحية الشرعية أوسع مجال للنمو . أما من الناحية الصوفية فإن كل عمل مهم فى رياضة النفس .

وواجه الغزالى فى التوفيق بين العقل والشرع وتوحيدهما فى التصوف مشكلة كانت من أكثر المشاكل ازعاجا عند مختلف المذاهب الفكرية فى المجتمع الإسلامى، وهى التعصب المتطرف عند اتباع هذه المذاهب واتهامهم غيرهم بالكفر والزندقة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا أن الغزالى كان يعتبر الإغراق فى التعصب من العقبات التى تقف فى طريق البحث عن المعرفة ، كما رأيناه يهاجم بشدة موقف المتكلمين القاسى من كتابات الفلاسفة أو غيرهم ممن يخالفونهم الرأى . ولكن ما كان أسوأ من هذه القسوة من جانب المتكلمين ، هو ما قابلها من تنصيبهم لانفسهم حكاما يحكمون بالكفر والهرطقة على كل من لايتبع مذاهبهم . وقد أوغل بعض هؤلاء المتكلمين فى رأى الغزالى فى مواقفهم هذه ، إذ قال عنهم ... « ومن اشد الناس غلوا واسرافا طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين ، وزعموا أن من لايعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بادلتنا التى حررناها، فهو كافر... وهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا وجعلوا الجنة وقفا على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ماتواتر من السنة ثانيا »[١].

وقد حاول الغزالى فى هذا الصدد أن يعيد للاسلام روحه الصافية الأصيلة التى كانت قد ضاعت تقريبا فى المناقشات الحادة بين المعتزلة وأهل السنة[٢] .

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة — مطبعة مصر ١٩٠١ ص ٦٧ — ٦٨

(٢) لمراجعة ما دار من حوار ومجادلات بين مختلف المذاهب الإسلامية والشيع التى جزأت المجتمع الإسلامى إلى شيع متعددة ، والتى تناولت أخر القضايا فى تاريخ الفقه الإسلامى كالقضاء والقدر ، وإرادة الإنسان ووحدانية الله وعدله ، وعلاقة هذه القضايا كلها بمسئولية الانسان عن أفعاله ، وهل هو المسبب لها ، والعلاقه بين الايمان والعقل ، ورحمة الله ، وغفرانه ، وغير ذلك من المسائل ، أنظر كتاب « المقالات الاسلامية » للأشعرى وكتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى وكتاب « الملل والنحل » للشهرستانى وكتاب الفيصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، وقد حاول أى . جى وينيك فى كتابه العقيدة الاسلامية بالانجليزية أن يعرض أراء أهل السنة من بياناتهم ، وأن يحلل تطورها وردودها على مدارس الخوارج والمعتزلة .

وفى الاسلام أن الله وحده هو الذى يحكم على صدق عقيدة الإنسان وليس فى وسع البشر أن يكتسبوا السلطة التى تمكنهم من الحكم على باطن أى إنسان يؤمن بوحدانية الله . فالناس لهم الحكم على الظاهر فقط . هذا بعض مايميز الإسلام عن غيره من الديانات الكبرى . فالقرآن يطمئن كل مسلم بالنسبة لمصيره .

قال تعالى ...... « قل من اسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون »(١).

وكذلك يؤكد القرآن الكريم ان الدين عند الله الاسلام .. . فانما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد »(٢) فيكون الصدق فى الإسلام أمرا خاصا بين الانسان وربه ، أما الشهادة بلا إله إلا الله ، فليست إلا التعبير الصريح الظاهر الذى يتحتم على الناس قبوله على ظاهره .

وتروى الأحاديث القصة التالية عن أسامة بن زيد ....

قال ابن اسحق : قال أسامة بن زيد ... أدركت الحرقة أنا ورجل من الأنصار ، فلما شهرنا عليه السلاح ، قال : اشهد أن لا إله إلا الله قال : فلم ننزع عنه حتى قتلناه ، فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخبرنا خبره ،فقال : يا أسامة ، من لك بالا إله إلا الله؟ قال : قلت ، يارسول الله إنما قالها تعوذا بها من القتل ، قال : فمن لك بها يا أسامة ؟ قال: فوالذى بعثه بالحق ، مازال يرددها على حتى لوددت أن مامضى من إسلامى لم يكن ، وأنى كنت اسلمت يومئذ ، وأنى لم أقتله ، قال : قلت : أنظرنى يارسول الله ، أنى أعاهد الله أن لا أقتل رجلا يقول لا إله إلا الله أبدا ، قال : تقول بعدى يا أسامة قال : قلت بعدك»(٣).

---

(١) القرآن الكريم — سورة البقرة — ١١٢

(٢) سورة آل عمران — ١٩ ، ٢٠

(٣) سيرة بن هشام — الجزء لرابع ص ٦٢٣ .

ولو كان مشروعا للإنسان أن يحكم على إيمان غيره من الناس لحرم الإسلام من أروع معانيه ، وهو عدم وجود أى وسيط بين الإنسان وربه ، ولحرم الخطاة أيضا من رحمة الله التى تسع كل شىء ، ولحدد السلوك ضمن إطار ضيق كل الضيق .

وفى القرآن الكريم : كل عمل قد يغتفر ما عدا الشرك .

قال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء »(١).

وقد خول الشرع المجتمع الإسلامى أن يحكم على بعض الأفعال الظاهرة ولكن ضمن حدود محددة . ولكن هذا المجتمع لم يخول أبدا الحكم على ما لا يستطيع الناس مشاهدته وتطبيق الحد عليه .

وتتبين نقمة الغزالى على أولئك الذين يدعون احتكار الحقيقة ويتهمون الآخرين بالهرطقة والكفر فى قوله ... .

« فإن زعم أحد أن حد الكفر ما يخالف مذهب الاشعرى ، أو مذهب المعتزلى أو مذهب الحنبلى أو غيرهم ، فاعلم أنه غر بليد ، قد قيده التقليد »(٢)

ويستهزىء بعد ذلك من المتعصبين بقوله ...

... ولعل صاحبه يميل من بين سائر المذاهب إلى الأشعرى ، يزعم أن مخالفته فى كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلى ، فاسأله ؟ من أين ثبت له أن كون الحق وقفا عليه حتى قضى بكفر الباقلانى إذا خالفه فى صفة البقاء لله تعالى ، وزعم أنه ليس هو وصفا لله تعالى زائدا على الذات ؟ ولم صار الباقلانى أولى بالكفر ، بمخالفته الاشعرى ، من

---

(١) سورة النساء — ٤٨ .

(٢) الفيصل ص ١١ ــ ١٢ .

الاشعرى بمخالفته الباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفا على أحدهما دون الثانى أكان ذلك لأجل السبق فى الزمان ؟ فقد سبق الاشعرى غيره من المعتزلة ، فليكن الحق للسابق عليه ! أم لأجل التفاوت فى الفضل والعلم فبأى ميزان ومكيال ، قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل فى الوجود من متبوعه ومقلده ! »(١).

وكل تابع متعصب لمذهب معين ، يجد إذا واجه هذه الأسئلة أن الأسس التى بنى عليها تعصبه تقوم على نوع من التفكير لا يفضل نوع تفكير خصومه ولذا يقول الغزالى ...

« ولعلك إن انصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر فلانه نزله منزلة النبى المعصوم من الزلل ، الذى لا يثبت الإيمان إلا بموافقته ، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته . وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر وأن لا ترى فى نظرك إلا ما رأيت ، وكل ما رأيته حجة »(٢) .

والشىء الوحيد الذى ينقذ المجتمع الإسلامى من هذا التشيع المتعصب مع مافيه من إدعاءات تفتقر إلى الإحساس بالمسئولية، وهو وضع الحد الأدنى من شروط الإيمان ومتطلباته ، الذى لا يجوز لأى مسلم بعده أن يتهم غيره من المسلمين بالهرطقة ، أو يزهو عليهم بحيازته لنظرة اسمى من الإيمان . ويحدد الغزالى هذا الحد الأدنى بثلاث قواعد جوهرية للإيمان . فيضع المبدأ التالى الذى هو بالفعل عودة إلى الروح الأصيلة للإسلام ...

« وأصول الإيمان ثلاثة ، الإيمان بالله وبرسوله ، وباليوم الآخر ، وما عداه فروع . وأعلم أنه لا تفكير فى الفروع أصلا ، إلا فى مسألة

---

(١) الفصل ص ١٣ — ١٤

(٢) الفيصل ص ١٨

واحدة ، وهى أن ينكر أصلا دينياً علم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر(١) .

وأكد الغـــزالى إيمان العامة من الناس وأعاد الطمأنينة إلى نفوسهم فى معتقداتهم بعد الاتهامات التى وجهها بعض الفقهاء المغرورين فهـــو يطمئنهم بقوله ...

« وأعلم أن أهل البصائر ، قد انكشف لهم سبـــق الرحمة وشمولها بأسباب ومكاشفات سوى ماعندهم من الأخبار والآثار . . . فابشر برحمة الله والنجاة المطلقة ، إن جمعت بين الإيمان والعمـــل الصالح(٢) .

---

(١) الفيصل ص ٥٦

(٢) الفيصل ص ٧٩

الفصل الثالث

النمو فى الطبيعة الإنسانية والمعرفة

يعرض الغزالى نظريته فى خلق الإنسان فى رسالة قصيرة اسمها « المضنون الصغير » [1] ، حيث يحاول أن يفسر الآية الكريمة .. « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » [2] والجزء الأول من هذه الرسالة ، يتعلق بموضوعنا الراهن هنا ، إذ أنه يفسر التعابير الواردة فى الآية الكريمة على النحو التالى :

« فالتسوية » هى العملية التى تقع فى المادة لتجعلها صالحة لتقبل الروح . وهذه المادة هى جوهر الصلصال بالنسبة إلى آدم ، الإنسان الأول ، وهى « النطفة » بالنسبة إلى ذريته . وحتى هذه النطفة فإنها حتى تصل إلى وضعها الحالى تمر بمراحل عدة تبـــدأ من الصلصال . فالصلصال يتحول إلى غذاء عن طريق النباتات والحيوانات ، وهذا يتحول بدوره إلى دم ، والدم إلى نطفة الذكر وبويضة الأنثى [3] . وتتحد نطفة الرجل مع بويضة الأنثى فى « قرار مكين » [4] وتمر نتيجة هذا الاتحاد فى رحم المرأة ، فى عملية طويلة من التحولات ، إلى أن تكتسب فى النهاية جبلة منسجمة ، وتصبح صالحة لتقبل الروح . وتكون النتيجة حتى هذه اللحظة مجرد مادة . وهذا هو ما يرثه الإنسان من النوع الإنسانى أما الروح ،

---

(١) رسالة « المضنون الصغير » على هامش كتاب « الإنسان الكامل » للجيلانى الجزء الثانى ص ٨٩ — ٩٨ ، مطبعة حجازى القاهرة ١٣٦٨ هجرية أى ٩٩٤٩ ميلادية .

(٢) سورة الحجر — الآية ٢٩ وسورة ص الآية ٧٢

(٣) فى الأصل « منى المرأة »

(٤) سورة المؤمنون — الآية ١٢

فيتلقاها الإنسان من الله ، وهى تخلق إلى حيز الوجود فى اللحظة التى يستعد فيها الجنين لقبول الروح . وعندما تلتقى الروح بالجسم المستعد لتقبلها ، يظهر إلى حيز الوجود ، مخلوق جديد هو الإنسان .

فنصل بهذا إلى المرحلة الثانية وهى مرحلة « النفخ » . « والنفخ عبارة عما أشعل نور الروح فى فتيلة النطفة »(١) وتتطلب هذه المرحلة فى وجود الإنسان شرطين أساسيين لابد من وجودهما ، لضمان الوجود لأى شيء . وأولهما ، فيض كرمه سبحانه وتعالى كأساس لكل شيء موجود ، وثانيهما ، تركيب معين عند المتقبل لهذا الفيض بقبول فردية معينة . وتكون فردية الشيء هى النتيجة للفيض الإلهى ، أى لعلم الله وارادته وقدرته تعالى على الخلق ، ونتيجة لصلاحية مادة معينة لتقبل الفردية المطلوبة . ولاريب فى أن هذا الشرط الأخير هو ناحية من نواحى استمرار عمليات الطبيعة التى خلقها الله عند بداية الخليقة لتكون سنة الله فى خلقه . ومن هنا يتبين لنا ، أنه فى كل مرحلة من مراحل تكون الفرد ، هناك فيض إلهى فعال واستمرار فى سنن خلق الإنسان .

وتكون العلاقة بين الفيض الإلهى ، والمادة التى تتلقى هذا الفيض ، مماثلة للعلاقة بين نور الشمس والأشياء القادرة على عكس هذا النور ، فالشمس تستطيع دون أن تفقد شيئاً من مادتها ، أن تنير الأشياء التى تتلقى ضوءها . وبهذا المعنى فإن « الله نور السموات والأرض »(٢)

ويكون الفيض الإلهى الذى يصل إلى الإنسان على شكل الروح . بالنسبة إلى الإنسان من عالم « الأمر » لا من عالم « الخلق » . أى أن الروح تمت إلى عالم الغاية والتوجيه لا إلى عالم الامتداد والحيز ، ولذا فإنها لا تخضع فى جوهرها إلى الأوضاع المكانية أو الزمنية فى عالم الخلق . وتكون الشخصية الإنسانية ، هى نتيجة المزيج بين الروح والبدن ، أى أنها تشترك فى عالمين : عالم الأمر وعالم الخلق .

---

(١) المضنون الصغير ص ٩٨

(٢) سورة النور — الآية ٣٥

أما الشيء الثالث فهو أن ورود النص « روحى » فى الآية الكريمة ، لا يعنى بحال من الأحوال أن الروح البشرية هى جزء من روح الله . وهذا الاستعمال مجازى . وهو يشبه قول الشمس لو أنها استطاعت النطق « إن نورى يفيض على الأرض » فالعلاقة عارضة ، وليس ثمة من جوهر ينتقل من الله إلى الإنسان . ولهذه الفكرة أهميتها البالغة للغاية فى نوع تصوف الغزالى ، إذ على أساسها يمكن أن نستبعد عن الغزالى أية فكرة تقول باتحاد الإنسان مع الله ، أو أى تدليل على أن الله هو الوجود . ويصر الغزالى فى جميع كتاباته على رفض هذه الأفكار الصوفية المتطرفة ، كما يصر على أن الله يختلف كل الاختلاف عن الإنسان والعالم . .

وهكذا نجد فى خلق الإنسان أولا الفكرة الفعالة أو « الصورة » فى نور الله، ثم نجد تركيب الجبلة ، ثم نجد الوجود الفردى للإنسان فى اللحظة التى تكون فيها الجبلة على استعداد لاستقبال الروح والحياة معها .

أما ما يميز الإنسان فهو طبيعة هذه الروح التى هى جوهره . وأما خصائص البدن وكل ما يتولد داخل الشخصية الإنسانية ، كنتيجة لاجتماع الروح والبدن ، فما هى إلا العوارض الضرورية اللازمة لخدمة الروح فى أداء أمانتها[١] . أما الباعث على أداء هذه الأمانة فهو فى طبيعة الروح الإنسانية نفسها . ولا يكون هذا الباعث موضوع اختيار ، وإنما هو تعبير بالضرورة لطبيعة الروح . أما السبب الرئيسى فى خلق الروح فى البدن فهو « إن الإنسان مخلوق لعمل الآخرة طالبا لسعادته ، وسعادته معرفة ربه عز وجل، ومعرفة ربه تحصل له من معرفته لصنع الله ، وهو من جملة عالمه ، ولا تحصل له معرفة عجائب العالم إلا من طريق الحواس ...

« أما حقيقة الروح ، فلم يجئ فى الشريعة أكثر من قوله تعالى « ويسألونك

---

(١) جاء تعبير « الأمانة » فى الآية الكريمة « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولا » سورة الأحزاب — ٧٢ .

عن الروح قل الروح من أمر ربى ، لأن الروح جزء من القدرة الإلهية ، وهو من عالم الأمر . قال الله عز وجل « ألا له الخلق والأمر » ، فالإنسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الأمر من جانب . فكل شيء ، يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية ، فهو من عالم الخلق . وليس للقلب (الروح) مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلا ، ومن جانب العلم عالما ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل وهو محال . وفى معنى آخر ، هو من عالم الأمر ، لأن عالم الأمر عبارة عن شيء من الأشياء ، لا يكون للمساحة والتقدير طريق إليه ... وإن الروح الذى سميناه « قلبا » هو محل معرفة الله تعالى ، وهو ليس بجسم ولا عرض ، بل هو من جنس الملائكة[١] .

فوجود الروح فى البدن ، أى فى عالم الخلق ، هو « هبوط » إلى منزلة «أدنى» فى ترتيب الموجودات . ولكنه كان « هبوطا » لابد منه لمعرفة أفعال الله تعالى فى عالم الخلق الذى ينتمى إليه البدن . وقال تعالى : « قلنا اهبطوا منها جميعاً ، فأما يأتيكم منى هدى فمن تبع هداى . فلاخوف عليهم ، ولاهم يحزنون » (٢) . ولكن بالرغم من وجود الروح فى البدن فإن عليها أن تبحث عن المعرفة المتصلة بالله وعالم الملكوت . فأصلها من هناك ، وإذا أرادت أن تحيا الحياة التى تليق بها ، فانها لا تستطيع أن تستقر أو يهدأ لها قرار ، إلا إذا عرفت ذلك الكون الذى تنتمى إليه فى جوهرها . وعلى هذا « فإن جوهر ابن آدم فى أصل الخليقة موضوع لهذا (معرفة ربه) ، فيسمع فى قرارة نفسه ... « الست بربكم ، قالوا بلى » ، أى أن من فطرته التصديق بالربوبية » (٣) .

ولكن لم تبدأ الروح حياتها فى عالم الخلق ؟ قد يكون السبب فى هذا هو أن هذه البداية هى السبيل الوحيد لتمكينها من الحصول على المعرفة والتجربة المتعلقتين

---

(١) كيمياء السعادة ، من مجموعة «الجواهر الغوالى للامام الغزالى» ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) سورة البقرة — ٢٨

(٣) كيمياء السعادة ص ١٦ ، وسورة الأعراف — ١٧٢ .

بجميع أنواع العوالم فى الخليقة . وبعبارة أخرى تكون معرفة الإنسان بربه بعد أن يعيش فى هذا العالم أوفر وأغنى من معرفته بهلو أنه لم يأت إليه على الاطلاق .ولا تكون معرفته بأفعال الله فى عالم الخلق ممكنة ، إلا إذا عاش بنفسه فى هذا العالم وأصبح جزءا منه .

ولذا فإن اهتمام الإنسان بالبحث عن الحقيقة ، ليس لمجرد لذة فكرية ، وأن .هذا الاهتمام ليس شيئاً لامفر منه فحسب ، بل إنه ينطوى على اتجاه معين بالذات ، أى على معرفة أفعال الله وتجربتها . فالروح متجهة من ناحيتها إلى العودة إلى أصلها، وقد جاءت إلى هذا العالم بالرغم عن إرادتها ، لتحصل على معرفة أوسع بالله . ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التى تكتسبها فى هذا العالم . فرغبتها بالعودة ممزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هى سر الحياة الإنسانية فى هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله فى خلق الحياة والموت بالنسبة للإنسان ، وهو نفسه ، الذى يضفى على الحياة الانسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة فى حياة الانسان الخالدة . ويعيش الإنسان ليس بارادة منه بل تبعا لطبيعة روحه ، فى شعور دائم من القلق لاحساسه بعزلته وبعده عن الملكوت .السماوى ، وهو الاحساس الذى يدفعه التفكير فى نفسه وفى كل مايحيط به من آفاق .

ومن هنا ينبثق رأى الغزالى فى أن كل إنسان يولد ، وهو مرغم على التطلع .إلى معرفة الله . ولعل هذا هو معنى « الفطرة » التى تناولناها بالبحث فى الفصل الأول من هذا الكتاب .فالبحث عن الحقيقة هو بحث عن كل مايرضى الروح . إنه بحث عن الوصول إلى حال الرضى والاطمئنان فى النفس . ويتحقق هذا الرضى ، عندما يختبر الإنسان كل مستويات الوجود ، مخترقا فى هذه العملية كل .ماكان يحول بينه فى البداية وبين معرفة العالم الذى ينتمى أصلا إليه ، والذى كان سببا فى قلقه العميق عندما كان يحس بعده عن هذا العالم . وعلى الإنسان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوى ، ليصل إلى الرضى واطمئنان النفس ، أن يعرف أولا عالم المشاهدة الذى يحيط به وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة ، حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة فى حياته ، إذ أنه يضيف إلى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المضى فى سيره نحو السعادة .

وتكون سعادة الإنسان ورضاه هي النقطة النهائية فى عملية اكتساب متدرج للمعرفة بالأمور تسير طبقا لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة فى حد ذاتها ، إلا حالة وجودية ، ترافق أداء الإنسان للأمانة التى حمله الله إياها ، وهى معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة فى خلقه .

فالدين على مستوى السعادة ليس الطاعة الواعية للشرائع السماوية ، كما أنه ليس تحرر الإنسان من حدود هذه الشرائع ، بل الدين هو اكتشاف الإنسان للمصدر الأول لحقيقة هذه الشرائع . وقد قال أحد الصوفيين فى هذا الصدد ما معناه أن المؤمن لا يفهم الكتاب الكريم فهما كاملا إلا إذا « أوحى » له كما أوحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

ويصل الإنسان إلى هـذا العالم ، كمركب متعدد الجوانب ، يضم صفات متعددة من خصائص المادة والحياة والعقل والروح الالهى ، أو كما يقول الغزالى : « لما كان الإنسان مخلوقا » مركبا من مواد مختلفة متضادة ، وكان محجوبا عن عالم الغيب ، ونعنى بعالم الغيب ، كل غائب من إدراك الحس ، ولم يتوصل إلى معرفته إلا بجد وتيقظ وقوة مفكرة ... »(١) وكل خاصية من خصائص الإنسان تؤلف جزءا من شخصيته كلها وفى الوقت نفسه لها لذة خاصة بها . وعلى هذا الأساس « لكل قوة وغريزة لذة ، ولذتها فى نيلها لمقتضى طبعها الذى خلقت له ، فإن هذه الغرائز ما ركبت فى الإنسان عبثا ، بل ركبت كل قوة وغريزة ، لأمر من الأمور ، وهو مقتضاها بالطبع ، فغريزة الغضب ، خلقت للتشفى والإنتقام ، فلا جرم لذتها فى الغلبة والإنتقام الذى هو مقتضى طبعها ، وغريزة شهوة الطعام مثلا ، خلقت لتحصيل الغذاء الذى به القوام . فلا جرام لذتها فى نيل هذا الغذاء ، الذى هو مقتضى طبعها ، وكذلك لذة السمع ، والبصر ، والشم ، فى الأبصار والإستماع والشم . فلا تخلو غريزة من هذه الغرائز عن ألم ولذة بالإضافة إلى مدركاتها ، فكذلك فى القلب غريزة تسمى « النور الألهى » بقوله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) ، وقد تسمى

(١) معراج السالكين — مطبعة السعادة — القاهرة ١٩٢٤ ص ١١ .

« العقل » ، وقد تسمى « البصيرة الباطنية » وقد تسمى « نور الإيمان واليقين »(١).
ومع أن كل واحدة من هذه القوى والغرائز شيء أساسى فى طلب الإنسان للسعادة،
فإن درجة أشباعها يجب أن يقررها الدور المطلوب منها فى حياة الإنسان ككل ؛
وليس ماتطلبه هى من إشباع لاحدود له .

وسبق لنا أن قلنا أن الإنسان يصل إلى هذا العالم ، دون أية معرفة ،
ودون أن تكون قد نمت فيه إلا الحواس الدنيا ، أما الملكات الأخرى التى يسعى
بها وراء غايته والتى تميز وجوده الانسانى فلا تكون الاطاقات كامنة فى المراحل
المبكرة من حياته . وكلما سمت هذه الكلمات ، كلما كان نموها ونضوجها متأخرا.

وعلى ضوء هذا ، يصل الإنسان بعبارة أخرى إلى هذا العالم ، وقد وقفت
أمامه عوائق كثيرة تعيق وصوله إلى السعادة . فهو يصل بغرائز متضاربة تكمن فى
نمو علاقاتها مع بعضها البعض احتمالات متعددة . ويصل بدون أى معرفة
شخصية توجه نموه يضاف إلى هذا ، أن ملكاته الأكثر قدرة على تعريفه
بنفسه وبالعالم ، لاتكون فى حالة كافية من النمو تفيده فى حياته المبكرة .
ولا ريب فى أن هذه الصعوبات هى أساس مشقة الانسان فى أداء أمانته .

ويقول الغزالى ، أن الإسلام يرى أى لكل ما فى الإنسان من أدنى شهواته
إلى أسمى ملكاته ، مكانته وهدفه فى الوصول لغاية الإنسان النهائية . وإذا ما
استثنينا الروح ، فإن لكل قوة فى الإنسان حافزين ، أولهما الحصول على مايرضيها
بصورة فردية ودون الإكتراث بآثار ذلك على نمو الشخصية ككل ، أو على طلب
السعادة. أما الحافز الثانى فهو أداؤها لدورها بالقدر الملائم للشخصية الإنسانية ككل.
ولا ريب فى أن الناحية الأولى من غرائز الإنسان هى التى تجعل من المتعذر عليه
متابعة غاياته الصحيحة ، إذ أنها تضعه فى موضع « التجربة »(٢) ولذا فإن العمل
الصحيح لكل غريزة من الغرائز لا يتحقق إلا بعد عملية طويلة وأخلاقية من رياضة

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٠٢ — ٢٦٠٣ ، وكيمياء السعادة
ص ١٦ — ١٧ .

(٢) هذا هو مفهوم (الابتلاء) فى القرآن الكريم .

النفس ، ويختبر الإنسان وهو فى حالة التجربة هذه ،طبيعة التناقضات والتباينات فى نفسه . وتساعده هذه الخبرات على زيادة تفهمه للتناقضات والتباينات فى عالم المشاهدة . لكن هذه الفكرة تتطلب المزيد من المناقشة فيما بعد

والروح وحدها تجد لذتها فى معرفة الحقيقة . ، فالقلب (الروح) مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة يدرك بها المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة ، كادراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم ، مدبر حكيم ، موصوف بصفات إلهيــة .. وهذه الغريزة خلقت ، ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فمقتضى طبعها المعـــرفة ، والعلم ، وهى لذتها ، كما أن مقتضى سائر الغرائز هو لذتها(١) . وترجع التباينات والتناقضات فى الشخصية الإنسانية إلى ما فى هذه الشخصية من صفات وخصائص أخرى . وتعنى رياضة النفس والحالة هذه ، إخضاع كافة هذه الخصائص وتسخيرها لخدمة الروح . ولا يكون هذا الإخضاع بحرمان النفس مما تريد ،أو بالتقشف ، والنسك ، بل بميزان العدالة بين الجوانب المتعددة فى الشخصية الإنسانية . وليس ثمة ما يجب استئصاله فى الإنسان ، إلا تلك النزعات الجامحة فى بعض صفاته لإشباع رغباتها الخاصة بها على حساب دورها الملائم فى الكل المنسجم .

ويكون تحقيق الإنسجام الكامل تحت سيطرة الروح هو الخطوة الأولى فى اكتساب حد معين من اليقين ، ولكن عملية التطور فى طريق التكامل الذاتى هى مصدر ضرورى لتفهم نواح معينة من عالم الشهادة . وهذه العملية هى أيضاً الأساس لصقل « مرآة التفهم » ، وإعدادها لتفهم المستويات العليا من الوجود. ولذا فإن مستوى اليقين من المعرفة ، يفترض عملية طويلة وشاقة من التحولات النفسية ، تنضج أبانها القوى الحركية فى الشخصية الإنسانية ، وتتعلم كل ناحية منها كيفية أداء دورها المقصود ، بالنسبة إلى الكل ، حتى يصبح هذا الكل فى خدمة الروح وتحت إمرتها . وعند هذه المرحله ينعكس نور الوعى الذاتى الكامل فى القلب ، ويصبح فى الامكان معرفة الله بالذوق ومعرفة الأمور كما هى عليه . وفى

---

(١) الأحياء كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٠٢ .

هذه المرحلة أو « الحال » ، تصبح المعرفة مباشرة ، إذ أنها اللذة الخاصة بالروح ، ويكون السلوك الخلق طبيعياً وفى غير حاجة إلى جهد .

ويذكرنا الغزالى كثيراً بأن النمو نحو الانسجام الكامل ، يتطلب الكثير من التجربة ، كما يتطلب معرفة عميقة وشاملة بالطبيعة الإنسانية . ولذا فمن المهم أهمية خاصة ، بالنسبة إلى الإنسان الذى يتطلع إلى مثل هذه المعرفة ، أن يدرس أسرار الشخصية الإنسانية وخفاياها وأن يتفهم تركيبها . وعليه أن يعرف ما تضمه هذه الشخصية من صفات وخصائص وميول ، ليستطيع عن طـــريق معرفته لها ، معرفة مواضع النيل فيها ، ومعرفة مواطن العيب والدمار . وعليه أن يعرف ماهى الشهوات والنزعات التى قد تسيطر عليها وتتملكها ، والدوافع التى تستطيع التأثير على اتجاهها ، وكيف يمكن ضبط كافة هذه الشهوات والدوافع والرغبات وتطهيرها لتؤدى عملها بصورة سليمة(١) .

وعلى المبتدىء من طلاب المعرفة أن يكون مقلداً ، وعليه أن يجعل من دراسته للقرآن الكريم والسنة مصادر توجيهه فيحفظها . وعليه أن يتطلع إلى أمثلة أولئك الذين تمكنوا من أن يكتشفوا بأنفسهم الأشياء الحقيقية والأشياء الزائفة ، وأن يميزوا بين الأشياء الموقوتة الفانية والأمور الأزلية الزائلة . وعليه أيضاً أن يتعلم كيف يميز فى العالم الذى يحيط به بين الظواهر الزائلة من عالم الشهادة وبين ماوراءه من عالم الغيب وأن يتفهم العلاقة بينهما . وعليه فى علاقاته مع الخارج أن يدرك مصادر الفضائل ومصادر الرذائل فى نفسه .

ولتحقيق حرية الروح فى البدن وسيلتان : الأولى دراسة المعاملة ، والثانية رياضة النفس بمقتضى المعاملة . أما المقصود برياضة النفس ، فهو كما قال الغزالى رياضة الشهوات النفسية وضبط الغضب ، وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل ، غير مستولية عليه ، ومستسخرة له فى ترتيب الحيل الموصلة إلى قضاء الأوطار »(٢)

---

(١) راجع كتاب شرح عجائب القلب من الأحياء

(٢) ميزان العمل — مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ١٣٢٨ ص ١٥

وتتحد المعاملة ورياضة النفس فى تحويل الإنسان من حال إلى حال أسمى منها وأرفع ، إلى أن تنتهى هذه العملية الطويلة الشاقة من الصيرورة إلى الكمال .

ويختار بعض المتصوفين تطبيق الرياضة النفسية وحدها ، لتحقيق السعادة . ولعل هذه الطريقة أسهل متناولا على الناس . لكن الدرجات العليا من معرفة الحقائق الروحية تعتمد على اكتساب المعرفة من الخارج ، والخارج هنا هو اللوح المحفوظ ، ونفوس الملائكة ، فإنها منقوشة بالعلوم الحقيقية نقشاً بالفعل على الدوام ، كما أن دماغك منقوش بالقرآن كله ، ان كنت حافظاً له ، وكذلك جملة علومك ، لا نقشا يحس ويبصر ، ولكن نوعا من الانتعاش عقلياً . . (وهذه الطريقة) وهى البحث عن العلوم الكسبية لتحصل ملكة ثانية فى النفس شديدة ولا تتيسر إلا فى عنفوان العمر[1] » . وكلما كانت المعرفة أعمق ، كلما كانت معرفة الله تعالى أغنى وأوسع ، وكانت السعادة أعظم . « وهكذا فإن طلب العلم هو الوسيلة الوحـــيدة للسعادة ، التى هى أعظم الأشياء رتبة فى حق الآدمى ، فالعلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلم ، وقوة الأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى ، والتفكر فيه يعدل بالصيام ، ومدارسته بالقيام ، به يطاع الله عز وجل ، وبه يعبد ، وبه يوحد وبه يمجد ، وبه يتورع ، وبه توصل الأرحام ، وبه يعرف الحلال والحرام . وهو إمام والعمل تابعه ، يلهمه السعداء ، ويحرمه الأشقياء . نسأل الله تعالى حسن التوفيق . . والعلم فضيلة فى ذاته وعلى الاطلاق من غير إضافة ، فإنه وصف كمال الله سبحانه ، وبه شرف الملائكة والأنبياء »[2] .

وعلى ضوء هذا تضم « كيمياء » السعادة الإنسانية ، أربع مقومات هى :

« ١ » معرفة النفس الإنسانية « أى معرفة الروح فى البدن »
و « ٢ » معرفة الله تعالى ، و « ٣ » معرفة الدنيا على حقيقتها و « ٤ » معرفة عالم

---

(١) ميزان العمل ص ٤٨ — ٤٩

(٢) الأحياء — كتاب العلم — ص ٢٠ — ٢١

الملكوت على حقيقته(١) .

وما يعنيه الغزالى بالنفس الإنسانية ، لا يمكن شرحه شرحاً وافياً فى عبارات بسيطة موجزة فهى الروح والبدن وقد ترابطا ، وعملا سوية ، وبالاشتراك . لكن هذا ينطوى على مجموعة من الأسئلة ، كقولنا ترى ماهى طبيعة الروح ذاتها ؟ وكيف يمكن لهذه الروح أن تكون مرتبطة بالبدن ؟ وما هى الصفات التى تنتج عن هذه العلاقة ؟ وكيف يمكن لهذه الصفات أن تساعد أو تعرقل نمو الإنسان وقدرته على معرفة الحقيقة ؟ وأخيراً كيف يمكن للإنسان أن يستخدم شخصيته كلها فى أداء « الأمانة » الموكولة اليه .

وسبق لنا أن رددنا على بعض هذه الأسئلة ، لكننا سنتولى تحليلها هنا فى صورة أكثر تفصيلا ، على ضوء فلسفة الغزالى فى الإنسان ، وتحليله للشخصية الإنسانية وما يحتمل أن يطرأ عليها من تطورات .

وقد هدف الغزالى من عرضه المسهب للخصائص المختلفة للشخصية الإنسانية وأدوارها فى تطوير هذه الشخصية ، أول ما هدف ، إلى تبيين الأحوال المتعددة للروح ضمن إمكانيات النمو فى هذه الشخصية . وهو يحاول تحقيق هذا الهدف بمختلف السبل والوسائل فهو يحاول أولا تحليل الشخصية الإنسانية إلى مركباتها الأساسية . وينتقل بعد ذلك إلى تقصى المراحل « الطبيعية » فى تطور هـــذه الشخصية مبرزا كل ما يقف فى طريق نموها أو كل ما يميل بها عن متابعة السير فى الطريق الصحيح لهذا النمو . وهو يفترض فى كل هذا وجود تسلسل من الغايات تتحكم فى تحليله ، وتكون أساس مفهومه عن المراحل الطبيعية للنمو الإنسانى ، وعن النماذج الناقصة أو المنحرفة من الشخصيات الإنسانية . وتلقى كل طريقة من هذه الطرق ، ضوءا مختلفا على ما نسميه بالطبيعة الإنسانية ، سواء من ناحية عناصرها المرنة ، أو خصائصها الثابتة . وليس من الممكن أن نجمع هنا كافة آرائه الموجودة فى كتاباته المختلفة : لكننا سنقتصر على ما يحمل طابع الشمول .

---

(١) كيمياء السعادة — المقدمة للنسخة الإنجليزية المترجمة من الفارسية فى سلسلة « حكمة الشرق » ترجمها كلود فيلد وطبعت فى لندن ١٩١٠ ، والنسخة ناقصة بالنسبة إلى النسخة الفارسية .

وقد توحى كلمات الغزالى ، فى بعض الفقرات التى كتبها ، بأنه كان يؤمن بالازدواج فى طبيعة الإنسان ، أى بوجود النفس الملائكية والنفس الحيوانية فيها . وهناك فقرات توحى بإيمانه فى الطبيعة المتعددة الجوانب ، أى بإضافة الروح النباتية والروح الشيطانية إلى النفسين السابقتين . وإذا ما انتزعنا مثل هذه الفقرات من محتواها الفكرى ، ونظرنا اليها منفصلة ، فإن هذه النظرة قد تحيد بنا عن الطريق السوى وتضللنا . وقد يقع سوء الفهم من اكثار الغزالى من استعمال تعبير النفس ، فى حالات تفتقر أحياناً إلى الدقة . فهو يستعمله أحياناً ليعبر به عن نشاط حياتى يضم خصائص عدة ومختلفة ، بينما يستعمله أحياناً ليعنى به الذات أو الروح ، وأحياناً كثيرة أخرى ليرمز به إلى حال معينة للروح ضمن إطار الشخصية . وهناك ناحية أخرى فى كتابات الغزالى ، قد تؤدى إلى سوء الفهم أحياناً فى هذا الصدد ، وهى اكثاره من استعمال المجازات والاستعارات فى الحالات التى يعجز فيها التعبير الإنسانى عن نقل بعض الأفكار المتعلقة بطبيعة الروح الانسانية وعلاقتها بالجسم القائمة فيه .

وإذا ما استثنينا هذه الحالات ، فإنا نراه دائم الاصرار على أن الروح هى وحدها جوهر الانسان ، وهى وحدها التى تعرف وتدرك . وتنتشر هذه الروح فى البدن كله ، وتخلق ثمرة هذا الانتشار صفات تشبه خصائص الحيوان والنبات . ولكن هذا الانتشار لا يجزىء الانسان إلى عناصر متساوية منها الملائكى ومنها الحيوانى والنباتى ، إذ أن هذه الخصائص المولدة كلها من النوع العارض . وفى هذا ، يقول الغزالى :

« فإن قلت » أنى أعرف نفسى « فإنما تعرف الجسم الظاهر ، الذى هو اليد والرأس والجثة . ولا تعرف ما فى باطنك من الأمر ، الذى به إذا غضبت طلبت الخصومة ، وإذا اشتهيت طلبت النكاح ، وإذا جعت طلبت الأكل ، وإذا عطشت طلبت الشرب .

« والدواب تشاركك فى هذه الأمور . فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدرى أى شىء أنت ، ومن اين جئت إلى هذا المكان ، ولأى شىء خلقت ، وبأى شىء سعادتك ، وبأى شىء شقاؤك . وقد جمعت فى باطنك صفات

منها صفات البهائم ، ومنها صفات السباع ، ومنها صفات الملائكة .
فالروح حقيقة جوهرك ، وغيرها غريب منك وعارية عنك . فالواجب
عليك أن تعرف هذا ، وتعرف أن لكل واحد من هذه الصفات
غذاء وسعادة »(١) .

ومن الجدير بنا أن نلاحظ هنا أن الأسئلة التي يوجهها عن حقيقة الإنسان ، هي قضايا تتعلق بالتوجيه والهدف ، أي أنها قضايا تتعلق بالروح . وسنرى فيما بعد أن الغزالي ، يشبه إلى حد ما ، روح الإنسان من ناحية علاقتها بجسده ، بروح الله في علاقاتها مع الكون . وكما أن خصائص الكون لا تستطيع أن تصف ذات الله تعالى ، فكذلك خصائص الشخصية الإنسانية لا تستطيع أن تصف الذات الإنسانية . ولكن كما تؤدي معرفة الكون إلى معرفة الله ، فإن معرفة جوانب الشخصية تؤدي إلى معرفة الروح .

ولكن إذا كان الإنسان يعرض مجموعة متنوعة من الصفات ، كالصفات الحيوانية والشيطانية والملائكية ، فعلى أي أساس يمكن لنا أن نميز بين ما هو عارض ومرحلي ، وبين ما هو أساسي وثابت دائم ؟ الرد على هذا السؤال ينبع عما هو الأسمى والمميز للإنسان ـ أي روحه .

وتلقى الفقرة التالية التي نقتبسها ، بعض الضوء على مفهوم الغزالي عن الذات الإنسانية ، فكل ماهو جوهري يمت « إلى عالم الغيب ، وهو في عالم الخلق غريب كالمسافر ، الذي يزور بلداً أجنبياً بقصد التجارة ، ولا يكاد ينتهي من تجارته حتى يعود إلى وطنه ومسقط رأسه » . وفي هذا يقول الغزالي ...

« فالبدن مركب له ، وهو محل العلم ، والعلم هو مقصود الإنسان ،
وخاصيته التي لأجلها خلق ... فشرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها
جملة من أصناف الخلق باستعداده لمعرفة الله سبحانه وتعالى ، التي هي في
الدنيا جماله وكماله وفخره ، وفي الآخرة عدته وذخره . وإنما استعد

(١) كيمياء السعادة — ص ٧

للمعرفة بقلبه ، لا بجارحة من جوارحه . فالقلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه .. فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين ، وأساس طريق السالكين »(١)

ويحاول الغزالى فى مكان آخر ، التمييز بين الإنسان فى هذه الدنيا وبينه فى الآخرة ، فهو يقول أن الإنسان موجود فى الدنيا طالما أنه متمتع بحواسه ، أما إذا فقد هذه الحواس وفارقته ، ولم تبق فيه إلا خصائصه الأصلية ، فإنه يكون قد فارق الدنيا إلى الآخرة . وما يقال عن الحواس ، يقال أيضاً عن أذواقه وشهواته وعواطفه إذ أنها المسئولة عما يكون فى الإنسان أو يكتسبه من خصائص حيوانية أو شهوانية . وفى هذا يقول الغزالى :

« وللطيفة الربانية الروحانية (الروح) علاقة مع القلب الجسمانى ، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق فى إدراك وجه علاقته ، فإن تعلقه به يضاهى تعلق الأعراض بالاجسام والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالمكان » (٢)

وهكذا فى الوقت الذى يرمز النفخ من الروح الإلهية فى الجنين المتقبل لها ، إلى بداية الاتحاد بين الجوهر والعرض فى الإنسان ، فإن الموت يرمز إلى عودتهما إلى الانفصال . وكل ما يبقى بعد الموت ، هو الجوهر . ولا يعنى الموت بالنسبة إلى جوهر الإنسان ، إلا اللحظة التى يتخلص فيها من العرض . ولكن ما خلق كاستعداد عنده فى جوهره ، يتحول فى هذه اللحظة إلى شىء واقع . ويعكس الواقع الفعلى لروحه بعد الموت ، الآثار المتجمعة لمعرفته ، والأعمال التى قامت بها الروح أثناء وجودها فى الجسد . وهذا يعنى بعبارة أخرى ، إن جوهر الإنسان ، هو قدرته على المعرفة . ولكن هذه الطبيعة تسلم نفسها للتكيف عن طريق المعرفة الفعلية والتجارب التى يكتسبها فى حياته . وهذه الطبيعة هى « الغريب » الذى يفد إلى هذا العالم لاكتساب المعرفة والخبرة بأعمال الله .

---

(١) كتاب الأحياء ص ١٣٤٨ — ١٣٤٩

(٢) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب — ص ١٣٥٠

والذى يكتسبه هـذا « الغريب » يولد اتجاهات وصفات تشبه إتجاهات وصفات الملائكة أو الحيوانات أو الشياطين، ونزعاتها. وبالرغم من أن هذه الصفات تصبح جزءا لا يتجزأ من طبيعة الإنسان الأساسية فى نموها إلا أنها مكتسبة وكل ما هو أصيل فى هذه الطبيعة هو الفطرة أو ميل الإنسان إلى المعرفة ، ومعرفة الله . لكن هذه الفطرة مرنة تتكيف فى نموها الفعلى تبعا للعلاقات التى تتأصل بينها وبين الشهوات، والغضب . وهكذا تعكس هذه العلاقات المتأصلة الأحوال الفعلية، لطبيعة الإنسان الأساسية ، وعلى ضوء هذه النظارة وحدها ، يمكن وصف هذه الطبيعة بأنها تحمل خصائص الملائكة أو الحيوانات أو الشياطين .

وعلينا دائماً أن نذكر الفرق المهم بين طبيعة الإنسان الأساسية كطاقة وميل، وبينها ككيان ينمو بصفات معينة لنفهم إصرار الغزالى ، على العلاقة الوثيقة بين طلب المعرفة وبين الرياضة الخلقية فى نمو الإنسان .

وما هى إذن طبيعة الروح التى هى الطبيعة الأساسية للإنسان ! إنها « اللطيفة الربانية » التى تحل فى الجسم وتقيم فيه وتعبر عنها بعبارات مختلفة حسب حياتها وأعمالها المختلفة فى البدن . لكن اللطيفة نفسها ، التى يشير اليها أى من هذه العبارات ، هى فوق مستوى الفهم العادى . فهى من عالم الأمر ، ولذلك تتحدى أى تعريف أو وصف . وعلى الانسان أن يكتشف طبيعتها بنفسه وبمفرده . ويلجأ الغزالى أحياناً إلى الاستعارات وأخرى إلى التشبيه وثالثة إلى التعابير الرمزية عندما يتحدث عن الروح . ولكن كل هذه المحاولات لا تكون فى أحسن حالاتها ، إلا أدلة يمكن أن تستفز العقل الراغب وتوجهه لاكتشاف حقيقة الروح. وهنا بالاضافة إلى هذه الصعوبة اللغوية ، صعوبات أخرى وهى قدرة القارىء على التفهم ، وهى قدرة تعتمد بدورها على تجارب الانسان الشخصية ، ومستوى نموه فى المعرفة . ومعرفة هذه الحقيقة الربانية « الروح » ممكنة على مستوى النبوة من الفهم ، ولذلك تتطلب معرفتها فهما كاملا للنفس ونموا كاملا متكاملا فيها .

والروح لمن عرفها موجودة قائمة بذاتها ، فلا هى عرض ولا هى مادة من عالم الخلق ، فهى ليست إذن محدودة بمكان وهى ليست مرتبطة بالبدن ولا منفصلة عنـــه ، وهى ليست فى داخل البدن ، كما أنها ليست خارجة عنه ،

ولها علاقة خاصة بالقلب الجسمانى للإنسان ، وفى هذا يقول الغزالى « وقدتحيرت عقول أكثر الخلق فى إدراك وجه علاقته ، فإن تعلقه به يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام ، والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق المستعمل للآله بالإله ، أو تعلق المتمكن بالمكان » (١) .

ويبدو أن الغزالى لم يرغب فى المزيد من إيضاح هذه العلاقة ، لأنها قضية تتعلق بالمكاشفة التى لا يستطيع المرء أن يفهمها إلا وحيدا ومن ذاته . ولقد تمكن من أن يضع هذه الناحية من المعرفة ، واعنى بها المعاملة ، لأنه اعتقد بضرورتها للباحث ، فى دراسته ، وفى توجيهه ، ليحقق لنفسه المكاشفة المتوخاة فى هذه القضايا .

لكن تعريفه للإصطلاحات الاربعة (٢) ، التى يشير كل منها إلى واقع الروح من ناحية ، يوحى بوجود بعض الادلة على علاقات الروح ونشاطاتها بالجسم الذى تحل فيه . ويؤكد كل من هذه التعابير بالاضافة إلى كونه المرادف للروح أو « اللطيفة » ، نوعا خاصة من النشاط ومن علاقة « اللطيفة » بالجسد . وهى تشير أيضاً إلى أن هذه العلاقة لا تحدث عند نقطة معينة بل فى كل المجالات ، بالرغم من وجود الارتباط « الخاص » بين اللطيفة والقلب . والتعابير الاربعة هى : القلب ، والروح ، والنفس ، والعقل . ولما كان لكل من هذه التعابير تاريخه الطويل من الاستعمال فى الادبين العربى والاسلامى ، فإن من الواجب عرض الملاحظات التالية قبل أن ننتقل إلى تعاريف الغزالى لهذه العبارات .

إن دراسة تاريخية كاملة لكل من هذه العبارات الاساسية ، وما انطوت عليه من أفكار شاعت بين مفكرى الاسلام يعين على تفهم حركة الفكر الاسلامى بالنسبة للمفاهيم التى تدل عليها هذه العبارات . فدراسة كهذه لا تعكس طبيعة العقلية المسلمة فحسب ولكنها تبين تأثير هذه المفاهيم فى تكوين هذه العقلية . ودراسة مثل هذه تبين أيضاً بصورة واضحة طبيعة التفاعلات الفكرية بين الفكر

---

(١) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب ص ١٣٥٠

(٢) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب ص ١٣٤٨ — ١٣٥٠ .

الإسلامى والحضارات الأخرى ، وتبين منظور العقلية الإسلامية فى مواجهتها لمفاهيم وأفكار الحضارات الأخرى وطبيعة اقتباسها واستيعابها لها . ودراسه كهذه يمكن أن تبين الأثر الدائم للأجيال الاسلاميه السابقه على الغزالى نفسه ، وتضع إسهاماته الفكرية فى صورة أكثر جلاء ووضوحا فى تاريخ الفكر الاسلامى .

وكانت عباره « القلب » تعنى فى اللغة العربية دائماً موضع أعمق الافكار وأكثرها صدقاوأوثقها اتصالا بالنفس ، أى أنها تعنى بعباره أخرى أعمق موضع فى طبيعة الإنسان العارفة . ويكثر ترداد تعبير «القلب» ومرادفاته فى القرآن الكريم والاحاديث النبوية ليعنى مستقر المعرفة ومكانها . ويكشف استعمال هذا التعبير بدلا من « العقل » فى الاشارة إلى المعرفة العميقة ميزة أساسية للفكر الاسلامى ولنظرته العامة فى المعرفة وفى الحقيقة . وبالرغم من أن الجانب العاطفى للإنسان يتصل بالقلب ، إلا أنه ، أى القلب ، ليس مقر هذه العواطف . فالعواطف والرغبات تصل بين القلب والجسد وتكون « صادقة » عندما يرضى عنها القلب وتكون « كاذبة » عندما لايرضى عنها .

وهكذا نرى الغزالى وغيره من رجالات الفكر الإسلامى يعتبرون العواطف الدنيا غريبة عن القلب . وسنرى فيما بعد أن مصادر هذه العواطف خلقت فى الطبيعة البشرية لتمكن القلب من أداء حاجات الجسد من ناحية ، ولابتلائه فى تأدية « أمانته » نحو الروح من ناحية أخرى .

و « القلب » عند الغزالى مقره ، القلب العضوى من الجسم . وهو يدل على اللطيفة الربانية ما دامت فى الجسد . وبهذا المعنى يكون القلب هو حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب. فالقلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ، وهو الذى يسعد بالقرب من الله ، فيفلح إذا زكاه ، وهو الذى يخيب ويشقى إذا دنسه ودساه . « وهو المطيع بالحقيقة لله تعالى وإنما الذى ينتشر على الجوارح من العبادات أنواره . وهو العاصى المتمرد على الله تعالى ، وإنما السارى إلى الأعضاء من الفواحش آثاره ، وبإظهاره واستتارته

تظهر محاسن الظاهر ، ومساوئه ، إذ كل إناء ينضح بما فيه »(١) .

أما « الروح » فيطلق أيضاً على تلك اللطيفة الربانية ، وهى كالقلب أيضاً ، جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى ، وتنشر بواسطة العروق إلى سائر أرجاء البدن عن طريق فيضان النور ، ويكون تأثيرها فى الجسد كتأثير السراج فى زوايا البيت ؛ وضوءها ينشر الحياة ، فى الجسد كله ، دون أن تغادر هى مكانه. والروح فى جوهرها هى اللطيفة الربانية ، أى أنها من عالم الملكوت ، ولذلك فهى أسمى أدوات المعرفة، مسئولة عن تلك الاشراقات من الرؤيا التى قد ينعم بها الانسان عندما يتحرر تماما من حجب عالم المشاهدة .

وأما « النفس » فتكون مرتبطة من الناحية اللفظية بأصل «التنفس »ولذا فهى عبارة تدل أحيانا على « الروح » — مصدر الحيـاة ، أو على الحياة نفسها ،أو على الرغبات والشهوات الدنيوية — مظهر الحياة . والاستعمال الأخير هو الغالب على أهل التصوف . وقد اهتم الغزالى بمعنيين من المعانى المتعددةالتى يعنيها تعبير النفس . فالأول هو : « المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان » . ومع أن هاتين القوتين خلقتا لاداء غرض محمود فى نمو الإنسان ، إلا أنهما مسئولتان أيضا عن الميول الشريرة فى شخصيته ، وقد ينجحان فى اخماد نور الفؤاد فعلا . وهذا الجانب من الغضب أو الشهوة هو ما يجب ترويضه تحت سيطرة الحكم المطلق لادراك القلب . أما المعنى الثانى للنفس فهو عين معنى اللطيفة الربانية التى ذكرناها . ولكن استعمالها فى هذا المعنى يشير فى أكثر الأحيان إلى أحوال معينة من الوجود فى الشخصية أو إلى مرحلة معينة من مراحل نمو هذه الشخصية . فعبارة « النفس » هنا تشير إلى العلاقات الفعلية التى تكونت بين القلب وشهوات الجسم ، أو إلى الحال الواقعية للطيفة الربانية فى حياتها فى الجسم . وميز القرآن الكريم بين ثلاث من هذه الاحوال .

أما الحال الاولى فهى « النفس المطمئنة » التى أشار إليها تعالى بقوله الكريم : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية »(١). وهذه هى أسمى

---

(١) الأحياء كتاب شرح عجائب القلب ص ١٣٤٨

(٢) سورة الفجر — ٢٧

حالات النفس لأنها « الإنسان بالحقيقة ، وهى حقيقة الإنسان وذاته ، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها . فإذا سكنت تحت الآمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات « أصبحت بكاملها متجهة لمعرفة الله وأداء أمانتها » . أما فى الحال الثانية ، فإذا صارت « النفس مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة ، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره فى عبادة مولاه . قال الله تعالى : « لا أقسم بالنفس اللوامة »(١).

أما فى الحال الثالثة ، فإذا تركت الاعتراض ، وأذعنت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت « الامارة بالسوء » كما جاء فى الآية الكريمة « إن النفس لأمارة بالسوء »(٢) وهكذا تشرح هذه الأحوال الثلاثة المختلفة للنفس النماذج الرئيسية الثلاثة للشخصية الانسانية .

ونصل من هذا إلى اللفظ الرابع والأخير فى الحديث عن الطبيعة الإنسانية ، وهو عبارة «العقل » ولهذه العبارة معان مختلفة ، يتعلق بغرضنا منها معنيان ، حسب تحليل الغزالى . « الأول ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أى اللطيفة الربانية والثانى يراد به العلم بحقائق الأمور ويكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب » (٣) .

ووراء كل عبارة من هذه العبارات الأربع ، تعلق جسمانى . « فوراء القلب ، القلب الجسمانى ، ووراء الروح القلب الجسمانى ايضاً . فبين اللطيفة الربانية وبين جسم القلب علاقة خاصة ، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ، لكنها تتعلق به بواسطة القلب . ووراء النفس، النفس الشهوانية ، أى البدن وحاجاته. ووراء العقل ، مكان العلم والعلوم التى فيه . فهذه الألفاظ الأربعة كلها تتوارد على اللطيفة الربانية العالمة المدركة من الإنسان » (٤) ومع أننا حددنا هذه العلاقات.

---

(١) سورة القيامة : ٢

(٢) سورة يوسف ٥٢

(٣) إحياء علوم الدين — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٢

(٤) إحياء علوم الدين — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٢

الأربعة بالجسم ، إلا أن علاقة الروح بالجسم لا تزال غامضة وذلك لأن الروح ليست متصلة بالجسد ولا منفصلة عنه .

ولكن إذا ما تعمقنا فى درس هذه العبارات الأربع نجد أن العلاقة على درجات من الغموض والوضوح. فأكثرها غموضا هى التى تقوم بين « اللطيفة » وبين القلب كأداة للمعرفة، وبينها وبين « فيضان النور » كمصدر للحياة . وبعدها نجد « القلب » متصلا بالقلب الجسمانى بالإضافة إلى اتصالة بالدماغ وبالشهوات والغضب . لكن هذه العلاقة الأخيرة ، أقل غموضاً ، وذلك لأننا وصلنا بها إلى عالم الشهادة والخلق . ثم تشير عبارات « النفس » و « العقل » إلى حالات واقعية تحس بها فى وجودنا الإنسانى ، إذ أن هذه الحالات تعكس ما تحقق فعلا من بين الامكانيات المختلفة فى التركيب الأصلى بين الروح والجسم .

ولما كان لفظ « القلب » أقرب إلى الفهم كمستقر للمعرفة من اللطيفة ، فإنه أكثر استعمالا فى كتابات الغزالى « كالعالم بالله والمتقرب إلى الله ، والعامل لله والساعى إلى الله والمكاشف بما عند الله ولديه » (١) ، ومع أن هذه الأوصاف تشير إلى اللطيفة نفسها ، ومع أن هذه اللطيفة هى التى تتحكم بالفعل فى جميع أجزاء الجسم وتستعملها ، إلا أن لها علاقة خاصة بالقلب تشبه استواء الله تعالى على عرشه فى السماء مع وجوده وتحكمه فى كل مكان فى الكون .

وباختصار فإن قدرتنا على المعرفة مصدرها الروح . وللروح علاقة خاصة بالقلب طالما أنها موجودة فى الجسم . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن القدرة على المعرفة عند الانسان موجودة فى القلب . والخبرة والمعرفة التى يكتسبها القلب يمكن أن تسمى بالعقل . وحالة العقل فى إنسان معين تتوقف على نوع العلاقة التى تقوم بين القلب وبين الشهوات والغضب . ويمثل هذا العقل وجميع علاقاته الحالة الفعلية للروح فى الجسد ، كما يمثل الاتجاه فى نموها ، وهذا يعبر عادة بالنفس .

---

(١) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب — ص ١٣٤٨

وسنبحث ما يسميه الغزالى « بجنود » القلب ، أى معداته ، زيادة فى إيضاح العلاقات بين الروح والجسم . وقد اختار الغزالى تعبير « الجنود » ، لأن العلاقة بين القلب وبين القوى المختلفة فى الانسان هى علاقة تقوم فى الغالب أو بصورة طبيعية على أساس الأمر والسيطرة . وهو يستخدمه أيضاً ليدل به على وجه الشبه بين سيادة الانسان على جسمه وبين سيادة الله على الكون ، ويبين القرآن الكريم أن الله تعالى يدبر كونه عن طريق جنوده الذين لا يعرفهم سواه بقوله تعالى « وما يعلم جنود ربك إلا هو » [1] .

أما بالنسبة للإنسان وإن كانت جنوده تخضع لارادته إلا أنها فى تنازع مع بعضها البعض ، ويحقق هذا التنازع بعض أغراض الانسان كما يحقق حكمة الله فى خلقه ، ففى الحالة الأولى يختبر الانسان هذا التنازع ويختبر نمو إرادته وقدرته على تحقيق الانسجام بين قواه لخدمة غاياته ، فتزداد بهذا معرفته بنفسه وطبيعة حكمه لها ، أما فى الحالة الثانية ؛ فإن هذا التنازع هو مما يبتلى الله به عبده .

وبالرغم من أن التشبيه بين الله والإنسان ، قد يؤدى إلى عدة نظريات فى منتهى الخطورة والأهمية ، ولا سيما بالنسبة إلى طبيعة العلاقة بين الله وكونه ، إلا أن الغزالى لا يمضى فيه بعيداً ، وذلك لسبب واحد ، وهو استحالة عكس التشبيه. فلا يمكن أن يكون الإنسان قياساً لله ، وإن كانت للإنسان بعض الصفات والأفعال التى تدل من بعيد على صفات الله وأفعاله . ومع أن هذه الصفات والأفعال ليست إلا أدلة ، إلا أن وجودها فى الإنسان يدل على رحمة الله وحبه فى أن ييسر للإنسان رحلته فى طلبه لله تعالى .

ويوضح البحث فى « جنود » القلب مدى ملاءمة ما فى الإنسان للسعى وراء غاياته ، ومدى ما فيه من تناقضات أصلية ، ومدى أهمية الاتجاهات والعادات التى يكتسبها وهو فى سعيه وراء الحقيقة والكمال النفسى .

ويميز الغزالى بين نوعين من الجنود : جنود ظاهرة نراها بالابصار ، وجنود

---

(١) سورة المدثر . ١٣

باطنة لا يراها إلا القلب . أما النوع الاول فيشمل اليد والرجل ، والعين والاذن واللسان وسائر أعضاء الجسم ماظهر منها ومابطن . وجميع هذه الجنود خادمة للقلب مسخرة له . » وقد خلقت مجبولة على طاعته ، ولا تستطيع له خلافا ولا عليه تمردا » (١) . ووظيفة هذه الجنود هي حماية الجسم والعناية به . وسلامة الجسم هي الوسيلة لحياة سليمة للروح في هذا العالم . وتضمن سلامة الجسم عن طريق تزويده بكل مايحتاج إليه ، وابعادكل مايؤذيه أو يدمره عنه . لتحقيق هـــذه الغاية يحتاج القلب ، وهو يعيش في الجسم ، إلى معرفة الشهوات الجسمية وإلى أن يكون قادراً على الغضب . فالشهوات ضرورية لتزويد القلب بما يحتاج إليه الجسم ، والغضب ضروري كجهاز دفاعي في القلب لحماية الجسم أولا ، ولتكوين الإرادة التي تؤمن للجسم ما يحتاج إليه ثانياً .

وهكذا تخدم الشهوات والغضب غايات ضرورية . فكل منها ضروري لبقاء الجسم السليم . ولكل منها حسنته مادامت هذه هي وظائفها ، إذ أن الجسم الضعيف يشغل القلب عن رحلته نحو الخبرة والمعرفة .

ولكن الشهوات والغضب هي القوى التي تتنازع مع قوة الإنسان الأخرى ، وتثور عليها ، ففي هذه الحالة يخدمان هدفا آخر وهو ابتلاء الإنسان في تأدية الأمانة الموكولة إليه . وإذن مالم يتعهدها الإنسان ويروضها متدرجا لخدمة الهدف السابق وحده ، فان نمو الإنسان في مجـــال الخبرة والمعرفة لايكون في اتجاهه الصحيح ، إذ أن انحراف الشهوات والغضب هو السبب في توليد كافة الاتجاهات والعادات المكتسبة ، والأهداف التي تشغل الإنسان وتحجبه عن معرفة الحقيقة . فالشهوات والغضب تولد مع الإنسان ، ولكن جميـــع الرغبات والعواطف الدنيا والعادات والاتجاهات مرتبطة بهذه العواطف والرغبات تنبع منهما ، وقد خصص الغزالي كتبا بكاملها لدراسة ما قد يتولد من الشهوات والغضب

---

(١) الأحياء كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٣

والتى تجب معرفتها لمن سعى لمعرفة الله تعالى(١) .

ويتوقف حسن العلاقة التى تتحقق فعلا بين القلب من ناحية وبين الشهوات والغضب وما يتولد منهما من ناحية أخرى ، وقبحها على درجة تحرر القلب من انشغاله فيما هو غير ضرورى لسلامـــة الجسم ، ويطلق على جميع العلاقات التى يخضع القلب فيها للشهوات اسم « الهـــوى » ، وهى عبارة وردت كثيرا فى القرآن الكريم . وسنعود بعد قليل إلى بحث هذا المفهوم .

ويمثل ما يلزم من الشهوات والغضب لسلامة الجسم النواحى الدنيوية للقلب أثناء وجوده فى هـــذه الدنيا . فالقلب فى حاجة إليها لتساعده على تغذية الجسم ومعرفة علاقاته معه . أما الجسم نفسه فقد خلق لتكون أعضاؤه أدوات مطيعة تخدم الشهوات والغضب معا .

يضاف إلى هذا ، أن القلب فى حاجة لمعرفة ما تريده الشهوات والغضب من الخارج . فيكون لذلك فى حاجة إلى البصر والسمع وغيرهما من الحواس التى تربطه بالأشياء فى العالم الخارجى ؛ والجسم مزود بهذه الأدوات الحسية لهذا وغيره من الأغراض .

وللقلب مع الجسم ثلاثة أنواع من الروابط ، أولها الباعث والمستحث للجسم « أما إلى جلب النافع الموافق كالشهوة ، وأما إلى دفع الضار المنافى كالغضب »(٢). وقد يعبر عن هذا الصنف « بالإرادة » . أما الثانى فهو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، ويعبر عنه « بالقدرة » . وهى جنود مبثوثة فى سائر الأعضاء ،

---

(١) يخصص الغزالى كتابين من كتب الأحياء للشهوة والغضب . وأول هذين الكتابين هو كتاب آفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج ، وكتاب آفات الغضب ، الحقد والحسد وهو يناقش هذين الموضوعين فى مناسبات أخرى مختلفة ، ولا سيما بالنسبة إلى ما يساعد الإنسان على تطوير استعداده لتكشف الحقيقة . ولعل كتاب رياضة النفس ، وكتاب الصبر والشكر ، وكتاب المحبة والشوق والانس والرضا ، هى أكثر كتب الأحياء اتصالا بالموضوع

المؤلف

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٤

لاسيما العضلات منها والأوتار . والثالث هو المدرك المتعرف للأشياء كالجواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهي مبثوثة فى أعضاء معينة ، وقد يعبر عن هذا « بالإدراك الحسى »[١].

وتكون الحواس الخمس مرتبطة ارتباطا مباشرا ، بالحواس الباطنية الخمس ، وتكون متمركزة فى تجاويف الدماغ المختلفة . فهنالك مثلا قدرة الدماغ على التخيل ، وهى التى يحافظ بها الدماغ على صور الأشياء بعد الإنقطاع عنها ، ويطلق على هذه القدرة اسم « الذاكرة » . ويتميز الإنسان أيضا بالقدرة على التفكير فيما حفظه فى الذاكرة ، مستنبطا ترابطات إدراكية جديدة . ففى وسع الإنسان أن « يتفكر فيما حفظ ، فيركب بعض ذلك إلى البعض ، ثم يتذكر ماقد نسيه ، ويعود إليه ، ثم يجمع جملة معانى المحسوسات فى خياله ، بالحس المشترك بين المحسوسات ، ففى الباطن حس مشترك ، وتخيل وتفكر ، وتذكر وحفظ »(٢) . ولكن الدماغ فى مجموعه لا يمكن أن يعتبر مركز المعرفة ومقرها إذ أنه واحد من مداخل المعرفة فقط يربط القلب بعالم الخلق .

وسلامة الجسم هى من أهم أغراض الروابط بين القلب والجسم التى بحثناها أعلاه . ولهذا السبب توجد هذه الروابط فى الحيوانات أيضاً . فلقد خلقت لها أيضاً جنود الشهوات والغضب والحواس الخارجية والباطنية . ولا فرق بين الإنسان والحيوان من هذه الناحية إلا أن « جنود » هـــذه الروابط ، وخاصة الحواس الباطنية هى فى الإنسان من نوع أسمى إذ أنها تخدم أهدافا أسمى من مجرد البقاء ، ومع ذلك فالحواس الباطنية لاتعتبر من الخصائص التى تميز الانسان « فالإنسان من حيث ينسل ويتغذى نبات ، ومن حيث يحس ويتحرك بالاختيار حيوان ، ومن حيث صورته وقامته ، صورة منقوشة على الحائط »[٣].

فجوهر الانسان الذى يتميز به هو مقدرته على المعرفة ، وفى هذا يقول

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٤

(٢) الأحياء — « « « ص ١٣٥٥

(٣) الأحياء — « « « ص ١٣٦٠

الغزالى : «وإنما خاصية الانسان التى خلق من أجلها فهى معرفة حقائق الأشياء»(١)
ولكن لا يمكن للإنسان أن يحقق كمال جوهره إلا بنمو متكامل لجميع جوانب شخصيته. فلا يستطيع الوصول إلى الكمال بتنمية ما يتميز به فقط ، حتى ولو رغب فى ذلك . ومع أن معرفته لطبيعة جوهره ستكون أكثر أهمية فى تحقيق غايته النهائية ، إلا أن هذه المعرفة تفترض مسبقا معرفة كل جانب من جوانب طبيعته . وتكون معرفته لكل هذه الجوانب مفاتيح لمعرفته للعالم ، وبالتالى لله. ومع ضرورة معرفة هذه الجوانب ، يجب أن يوجه الانسان كليته إلى غايته النهائية وتلخص الفقرة التالية رأى الغزالى فى هذه الناحية :

« فهذه نبذة من عجائب بدنك التى لا يمكن استقصاؤها ، فهو أقرب مجال لفكرك ، وأجلى شاهد على عظمة خالقك ، وأنت غافل عن ذلك ، مشغول ببطنك وفرجك ، لا تعرف من نفسك إلا أن تجوع فتأكل ، وتشبع فتنام ، وتشتهى فتجامع ، وتغضب فتقاتل ، والبهائم كلها تشاركك فى معرفة ذلك . وإنما خاصية الانسان التى حجبت البهائم عنها ، معرفة الله بالنظر فى ملكوت السماوات والأرض ، وعجائب الآفاق والأنفس ، إذ بها يدخل العبد فى زمرة الملائكة المقربين ، ويحشر فى زمرة النبيين والصديقين ، مقربا من حضرة رب العالمين ، وليست هذه المنزلة للبهائم ، ولا لانسان رضى من الدنيا بشهوات البهائم ، فإنه شر من البهائم ، بكثير ، إذ لا قدرة للبهيمة على ذلك ، وأما هو ، فقد خلق الله له القدرة ثم عطلها ، وكفر بنعمة الله فيها ، فاولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

« وإذا عرفت طريق الفكر فى نفسك فتفكر فى الأرض التى هى مقرك ، ثم فى أنهارها ، وبحارها ، وجبالها ، ومعادنها ، ثم ارتفع منها إلى ملكوت السموات »(٢).

---

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٦٠

(٢) الأحياء كتاب التفكر ص ٣٠ ٢٨

وفى ضعف الإنسان حكمة ربانية . فيتطلب منه هذا الضعف أن يستعمل عقلة للتعويض عنه ، فيشغل بذلك طاقته التى لاحدود لها . ويجعله من الناحية الأخرى يحس بضرورة اعتماده على عدد من الأمور خارج نفسة ، فيضطره ذلك إلى التفكر وهو متواضع ليس بمستكبر ، لعله ينقاد بذلك إلى الإسلام لخالقه . وفى هذا المجال ، مجال التفكر ، لاحدود للبحث العقلى فى الإسلام . ولكنه ليس من نوع البحث التائه ، بل هو من النوع الذى يريد معرفة كل صغيرة وكبيرة لمعرفة الخالق سبحانه . وقد تكون نتائج النوع الثانى من البحث ، هى عين نتائج النوع الأول . ولكن مع إضافة شىء واحد فى منتهى الأهمية ، وهو استهدافه لمعرفة الله . وهنالك جوانب أخرى للحكمة فى ضعف الإنسان ، ولكننا سنعود إلى بحثها فيما بعد .

فقدرة الإنسان على معرفة الله هى التى تميزه عن جنس الحيوانات . وفى هذا يقول الغزالى : « ولا تحسب أن معرفة الله شىء خاص بالأنبياء والأولياء . لأن جوهر ابن آدم فى أصل الخلقة موضوع لهذا ، كالحديد لأن يعمل منه مرآة ينظر فيها صورة العالم ، إلاالذى صدأ ، فيحتاج إلى اجلاء ، أو جدب ، فيحتاج إلى صقل أو سبك ، لأنه قد تلف ، وكذلك كل قلب ، إذا غلبت عليه الشهوات والمعاصى ، لم يبلغ هذه الدرجة . وإن تغلب عليها ، بلغ تلك الدرجة كما قال النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على فطرة الإسلام » (١)

وإذن فعظمة الإنسان : « التى فاق بها جملة أصناف الخلق ، هى باستعداده لمعرفة الله سبحانه . التى هى فى الدنيا ، جماله وكماله وفخره ، وفى الآخرة عدته وذخره »(٢) ولعل هذه الطاقة هى التى تجعل منه خليفة الله فى أرضه بقوله تعالى : « إنى جاعل فى الأرض خليفة »(٣) وهذه الطاقة ليست إلا ميلا فى طبيعة الروح الإنسانية . ويسمى الغزالى هذا الميل بالباعث الدينى تمييزاً له عن باعث الهوى ». وذلك بقوله « وهو باعث الدين الذى فى مقابله باعث الهوى » . (٤)

---

(١) كيمياء السعادة ص ١٦

(٢) الأحياء ص ١٣٤٨ .

(٣) سورة البقرة — الآية ٢

(٤) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨١ .

وتلقى اللطيفة الربانية التى تمثل الطبيعة الداخلية للقلب فى نضالها من أجل سيطرة باعث الدين على باعث الهوى ، العون من قدرة الإنسان على المعرفة ، ومن وجود إرادة خاصة بها للعمل على أساس هذه المعرفة . وتكون هاتان الخاصتان من جند الإنسان التى يستخدمها ضد جند الهوى . وتعنى القدرة المميزة للإنسان على المعرفة ، الطاقة على تفهم «الأمور الدنيوية والأخروية ، والحقائق العقلية ، فإن هذه أمور وراء المحسوسات ، ولا تشاركه فيها الحيوانات » (١)

أما هذه الإرادة الخاصة ، فهى الإرادة الفعالة بعد أن يقرر الإنسان عمل شىء معين . « فإن الإنسان إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه ، انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة ، وإلى تعاطى أسبابها والإرادة لها » (٢) . وهذه الإرادة تختلف فى نوعها عن الإرادة المرتبطة بإرضاء الشهوات أو العواطف الدنيا ، إذ أن هذه الإرادة قد تستخدم ضد تلك الارادة الدنيا التى تفتقر إلى بعد النظر ، والتى لا تأبه بالنتائج فى سعيها للإرضاء الفورى للغرائز . وتكون الارادة الأولى وقفا على القلب ، بينما تكون الثانية وقفا على الشهوات والغضب . ويرجع الفرق فى طبيعتيهما إلى الفرق فى الطبيعة الأساسية للسيد الذى تخدمه كل منهما .

ولكن هذين الجندين من جنود القلب ، أى المعرفة والإرادة يميزان الانسان لا عن الحيوانات فحسب ، بل وعن الأطفال أيضاً . فالإنسان فى دور الطفولة لا يزال ناقصاً ، والخصائص الفعالة فى هذه المرحلة هى شهواته الجسدية وغضبه ، وهما أمران لا بد منهما لتنمية جسم سليم قوى . فعليه أن ينمو قبل أن يدرك ما يميزه من قدره على المعرفة ومن إرادة خاصة بها ويصبح بصورة متدرجة ، واعيا لدورهما وأهميتهما فى حريته ضد الشهوات والهوى .

ويحقق الإنسان هذا الوعى على مرحلتين « ثم الصبى فى حصول هذه العلوم فيه له درجتان . إحداهما أن يشتمل قلبه على سائر العلوم الضرورية الأولية ...

---

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٧ .

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٨

فتكون العلوم النظرية منها غير حاصلة ، إلا أنها صارت ممكنة قريبة الإمكان والحصول . . والثانية أن تتحصل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر . فتكون كالمخزونة ، فإذا شاء رجع إليها ... وهذه هي غاية درجة الإنسانية ، ولكن في هذه الدرجة مراتب لا تحصى ، تتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها ، وبطريق تحصيلها ، إذ تحصل لبعض القلوب بالهام إلهي على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول ، وقد يكون بطيء الحصول وفي هذا المقام ، تتباين منازل العلماء والحكماء ، والأنبياء والأولياء ، فدرجات الترقي فيه غير محصورة ، إذ معلومات الله سبحانه لانهاية لها »(١) ويكون الانسان في المرحلة الأولى وكأنه قد عرف عناصر الكتابة ، ولكنه مازال عاجزاً عن جمع الكلمات إلى بعضها لتؤلف عبارة ذات معنى . وعندما يصل إلى سن البلوغ ، ويكون نمو الجسم قد اكتمل ، وأن ظلت جنود الباعث الديني ، ورياضة النفس مازالت ضعيفة لديه « فإن الله تعالى بفضله وسعة جوده ، أكرم بني أدم ، ورفع درجتهم عن درجة البهائم ، فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكان : أحدهما يهديه ، والآخر يقويه »(٢) ويكون الشاب متقبلا لعون هذين الملكين وتوجيهما إذ أن قلبه يكون قد « اختص بصفتين : إحداهما معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله والأخرى معرفة المصالح المتعلقة بالعواقب » .

وتكون المرحله الثانية مكتسبة عن طريق التجارب المستمرة والتعلم . وعندما تبدأ الطاقات الإنسانية في النضوج ، يختزن الإنسان معرفته وتجاربه ، لاجئا للإفادة منهما عندما يريد . وعليه في هذه المرحلة ، أن يتعهد بعض العادات التي تمكن معرفته وإرادته ، من مقاومه الشهوات والهوى ، وأن يسخرهما لخدمة القلب . والمعروف أن السيطرة المطلقة للمعرفة والإرادة على الشهوات والهوى ، يجب أن تتم عندما يبلغ الانسان الأربعين من عمـــره ويكون النصر النهائي لباعث الدين وثباته « حال تثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات الدنيا والآخرة »(٣) ولكن هناك أنواع متعددة من الدرجات في هذه المرحلة من رياضة

---

(١) كتاب الأحياء — عجائب القلب ص ١٣٥٨

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٠ .

(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨١

النفس ، يختلف فيها الناس فى مراتبهم « ويتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقلتها ، وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها[1] .

وتكون قـــدرة الباعث الدينى على مقاومة غوايات الهوى ، متأصلة فى نور الهداية القائم فى القلب لكن هذا النور لا يكون من القوة على حد كبير ، إلا إذا تعزز بالقدرة المروضة على الصبر على الألم المقترن بإهمال الشهوات أو العواطف غير الضرورية. والصبر كغيره فى تربية عادات ضبط النفس، هو من الصفات التى يفرضها الإنسان على نفسه ، وتكون شاقة فى بدايتها ولكن فى الإمكان التغلب على هذه المشقة بصورة متدرجة بتنمية إحساس « الشكر » لنعم الله فى النفس ·

وينطوى الشكر كغيره من أبواب الايمان على ثلاثة جوانب خاصة به ،أولها العلم ، وثانيها حال معينة فى الشخصية، وثالثها العمل[2]، ويعنى هذا العلم هنا معرفة كافة النعم التى أنعم الله بها على الإنسان . ويبدأ هذا العلم بالتعرف على كل ما يحيط بالإنسان ، وما يعتمد عليه فى وجوده ، ثم ينتقل من ذلك إلى التعرف على كل ماهو موجود . ويعقب هذا العلم إحساس من العجز الإنسانى والتواضع مقترن بإحساس من الانشراح ، إذ يدرك الإنسان أن وجوده ، بل كل شىء فيه، غير ممكن لولا هذه النعم الإلهيه . ويخلق هذا العلم وما يرافقه من مشاعر ، حالا من الرضى والشكر وحالا من الحب لكل مايحبه الله . وتكون الأعمال الصادرة عن هذه الحال ، ثمرة أختيار ما يحبه الله من الأعمال والرغبة فى مضاعفتها ، وتجنب كل مالا يرضيه سبحانه وتعالى .

ويعنى هذا أن العلم بما يحبه الله ، هو أساس تقوية الباعث الدينى ، إذ أن هذا العلم ، ينمى عند الإنسان ، عادة تحمل الآلام الناجمة عن تجاهل الإغراق فى الشهوات والاهواء ، وينمى معها حالا من « الشكر »لله تعالى . ويتم اكتساب العلم بما يحبه الله بطريقتين أولاهما العلم بالقرآن الكريم والسنه الشريفة ، وثانيتهما ببصيرة القلب أى ببصيرة التفكر .

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٨

(٢) لكل باب من أبواب الإيمان كتاب خاص به فى الاحياء ، ولكل باب ثلاثة جوانب من علم وحال وعمل خاصة به — المؤلف .

والتفكر غايته تفهم حكمة الله فى كل ما هو موجود . قال تعالى .. « ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك[1] ... » ، وفى هذا يقول الغزالى .. « وما خلق الله شيئاً فى العالم إلا وفيه حكمة ، وتحت الحكمة مقصود ، وذلك المقصود هو المحبوب(٢) » . وتكون حكمة الله جلية أحياناً كحكمته فى بعض الأغراض التى تؤديها الشمس ، ، وقد تكون خفية أحياناً أخرى . لكن العلم بالحكمتين الجلية والخفية ، أمر ضرورى للبحث عن العلم بالله . وقد أشار سبحانه وتعالى إلى الفرق بين أولئك الذين يفكرون فى حكم الله وبين أولئك الذين لا يفكرون ، فى الآية الكريمة ... « أفمن يمشى مكبا على وجهه كمن يمشى سويا على صراط مستقيم »[3] .

ويكون للإيمان من حيث « يطلق على التصديقات والأعمال جميعا ركنان ، إحدهما اليقين والآخر الصبر » (٤) أما إذا نظرنا إلى الإيمان من جانب الحال الذى يحققه الإنسان فى نفسه ، أو الحال الذى يحققه فى شخصيته نتيجة علمه وتعوده على دعم باعث الدين ، فإن ركنيه هما « اليقين والشكر » .

والشكر أنبل من الصبر ، إذ ليس فيه الألم المقترن بالصبر ، وهو اتجاه إيجابى فى البحث عن الحقيقة . ويحمى الصبر الإنسان من الإستسلام للشهوات والغضب . أما الشكر ، فيقود الإنسان إلى الله « مصحوبا بالتواضع والانشراح . ولما كان الشكر يزداد قوة كلما ازداد العلم عمقا ، فإن عمق الشكر لا قرار له ولا نهاية تماما كعمق العلم الذى لا قرار له ،

ويمثل الغزالى القلب كمقر المعرفة ، بالقبة ذات النوافذ المتعددة ، أو بالهدف للسهام من كل ناحية ، أو بالمرآة تعكس ما يقابلها ، أو الحوض الذى تصب فيه المياه من جهات مختلفة . ويستعيد القلب ما يأتيه من الخارج إما بمؤثر خارجى

---

(١) سورة آل عمرآن — ١٩١

(٢) الاحياء — الصبر والشكر ٢٢٢٦

(٣) سورة الملك — ٢٥

(٤) الإحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٥ — ٢١٨٦

وإما بخاطر أو بانفعالات داخلية مصدرها الخيال أو الشهوات أو الغضب أو مركبة من الصفات المركبة الناتجة عن اختلاط هذه الجوانب كلها . والفكر المرتبط بهذه المؤثرات هو الذى يدفع الإرادة إلى القيام بعمل معين . فأى عمل معين يبدأ بأحد هذه المؤثرات التى تثير تفكيرا معيناً يقبل أو يرفض ما تطلبه من عمل بإرادة معينة . ولهذا فإن معرفة الطريقة التى تحدث فيها الخواطر وما يقترن بها من فكر وإرادة توضح إلى حد ما العلاقة بين القلب والجسم .

وتنقسم هذه الخواطر الفكرية إلى ما يدعو إلى العمل الحسن وإلى ما يدعو إلى العمل القبيح : ويطلق على النوع الاول اسم « الالهام » وعلى الثانى « الوسواس » . وسبق لنا أن بينا أن الالهام مصدر مهم من مصادر معرفة الحقيقة ، إذ أنه « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفائها وقبولها ، وقوة استعدادها » [1] وسبق لنا أن بينا أيضاً الفرق بين الالهام والوحى ، على اعتبار أن الاول تعريض للنفس الانسانية لأسرار النفس الكلية ، وأن الثانى ، أى الوحى ، تعبير لفظى عن طريق رسول من الملائكة . وقلنا كذلك أن درجة « التعرض » فى الإلهام تعتمد على درجة الاستعداد فى النفس الإنسانية ، وهذا يتوقف بدوره على درجة الانسجام التى تحققت بين القلب وبين الشهوات والغضب . فالالهام فى معناه العام الشامل أفكار حسنة تدعو إلى الخير ، بينما يكون نقيضه الوسواس أفكارا تدعو إلى الشر .

وكل نوع من هذين النوعين من الخواطر « حادثة فى حد ذاته ، ثم إن كل حادث لا بد له من محدث » (٢) ، وعلى هذا فالاختلاف فى الاعمال يدل على الاختلاف فى أسباب الخواطر الداعية لها . « فمهما استنارت حيطان البيت بنور النار ، واظلم سقفه واسود بالدخان ، فإن سبب السواد غير سبب الاستنارة ، وكذلك لانوار القلب وظلمته سببان مختلفان ، فسبب الخاطر الداعى إلى الخير يسمى ملكا ، وسبب الخاطر الداعى إلى الشر يسمى شيطانا » (٣)

---

(١) الرسالة اللدنية — من مجموعة الجواهر الغوالى — ص ٣٥
(٣) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١
(٣) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

ويظهر من هذا أن الغزالى يربط الخواطر إما بالملائكة أو بالشياطين ، تبعا لما يدعو إليه خاطر بالذات . ويمكن تفسير أقواله على أن الملائكة والشياطين هى من الخواطر الفعالة التى تعمل فى القلب . فيعبر عن الخواطر المختلفة بأسماء مختلفة إذ « أن المعانى المختلفة تفتقر إلى أسامى مختلفة » (١) ولكن لم يكن واضحا من كلامه إذا كانت الملائكة والشياطين كائنات لها وجودها الخاص بها خارج القلب ، وتؤثر تأثيراً واعياً على عمليات تفكيره ، أو أنها مجرد أسماء للتمييز بين نوعين من أنواع التفكير فى القلب ذاته . ولا ريب فى أن الفقرة التالية تبين ازدراءه للذين يبحثون عن حقيقة الملائكة والشياطين ، وهل هى أجسام أم لا :

« فبعد هذا ، نظر من ينظر فى ذات الشيطان أنه جسم لطيف ، أو ليس بجسم ، وإن كان جسما فكيف يدخل بدن الانسان ما هو جسم ، فهذا الآن غير محتاج إليه فى علم المعاملة . بل مثال الباحث عن هذا مثال من دخلت فى ثيابه حية وهو محتاج إلى ازالتها ودفع ضرورها ، فاشتغل بالبحث عن لونها وشكلها وطولها وعرضها ، وذلك عين الجهل . فمصادمة الخواطر الباعثة على الشر قد علمت ، ودل ذلك على أنه عن سبب لا محالة . وعلم أن الداعى إلى الشر المحذور فى المستقبل عدو » (٢)

ولذا فالمهم بالنسبة إلى الإنسان هو أن يميز بين ما يلهمه إلى عمل الخير ، وبين ما يدفعه إلى عمل الشر « فأما معرفة ذات الشيطان وصفاته وحقيقته ، نعوذ بالله منه . وحقيقة الملائكة ، فذلك ميدان العارفين المتغلغلين فى علوم المكاشفة » . ومع ذلك يشير الغزالى فى تعريفه للملائكة والشياطين إلى أنها خلق خلقه الله . ولكنه قبل سطرين من هذا التعريف نراه يعرفها بأنها مجرد خواطر . فهل يعنى هذا أن الغزالى يعتبر « الخواطر » خلقاً خلقه الله ، وتكون الملائكة والشياطين فى هذه الحالة مجرد أسماء لنوع من أنواع الخواطر ؟ وبالرغم من غموض الغزالى فى هذا الصدد ، إلا أن التعبير الذى استعمله يكاد يدل على هذا المعنى .

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩٥

وهنا لابد من إيراد بعض التعاريف الضرورية . « فاللطف الذى يتهيأ به القلب لقبول إلهــــام الخير يسمى « توفيقاً »، والذى به يتهيأ لقبول وسواس الشياطين يسمى « أغواء وخذلانا »(١) ويشير « الملك » إلى « عبارة عن خلق خلقه الله تعالى ، شأنه إفاضه الخير ، وإفادة العلم وكشف الحق ، والوعد بالخير والأمر بالمعروف ، وقد خلقه وسخره لذلك . و« الشيطان » عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك ، وهو الوعد بالشر والأمر بالفحشاء ، والتخويف عند إلهم بالخير بالفقر(٢) فالموجودات كلها متقابلة مزدوجة إلاالله تعالى ، فإنه فرد لامقابل له، بل هو الواحد الحق . وإلى معنى الازدواج أشار تعالى بقــــوله الكريم ... « ومن كل شيء خلقنا زوجين »(٣) .

والقلب الإنسانى « باصل الفطرة ، صالح لقبول آثار الملك ، ولقبول آثار الشيطان صلاحا متساوياً »(٤) ومع نمو الإنسان ، ينمو معه الميل إلى المزيد من تقبل آثار أحد هذين الباعثين ، أى الملاك والشيطان . ويعتمد توجيه هذا الميل ، على التوجيه العام للصراع بين الاهواء المتمثلة فى الشهوات والغضب وبين الباعث الدينى . « فالهوى هو مرعى الشيطان ومرتعه » . والاستسلام للهوى يكيف العقل المكتسب فى القلب ، وفق اغراءات الشيطان وغواياته . أما إذا جاهد المرء الشهوات ولم يسلطها على نفسه ، فإن عقله يتكيف بأفكار الملائكة . والتحرر المطلق من غوايات الشيطان شيء مستحيل بالنسبة إلى الإنسان ، إذ طالمـــا لايخلو قلب عن شهوة وغضب وحرص وطمع وطول أمل ، وغير غير ذلك من الصفات الإنسانية المنبثقة عن الهوى ، فإن الإنسان سيظل دائم التعرض لاحابيل الشيطان .

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٣) سورة الذاريات — ٤٩

(٤) الاحياء — كتاب عجائب القلب ١٣٩٢

ويقول الغزالى « والتطارد بين جندى الملائكة والشياطين فى معركة القلب دائم ، إلى أن ينفتح القلب لأحدهما فيستوطن ويستمكن ويكون اجتياز الثانى اختلاساً » (١) .

وليس من الممكن تصنيف كافة الخواطر تصنيفاً جلياً واضحاً بين الخواطر الملائكية والخواطر الشيطانية . فنحن على يقين من أن بعض الخواطر تدعو دائماً إلى الخير بينما هناك خواطر أخرى تدعو دائماً إلى الشر . ولكن هناك نوعاً ثالثاً لا تتضح آثاره ، ولذا يصعب الحكم على نتائجه . وهذا النوع الثالث يؤلف أصعب المشاكل بالنسبة إلى علم المعاملة . فليس ثمة من معايير محددة يمكن إدراجها للتمييز بين الخواطر الواردة فى هذا النوع . ويكون من واجب الإنسان على هذا الصعيد أن يكون دائم العناية بغوايات النفس وأحابيل الوسواس . فقد تظهر هذه الأحابيل متنكرة فى مظهر الخواطر الخيرة والأفعال الطيبة إذ « أن من مكايدالشيطان أن يعرض الشر فى معرض الخير،والتمييز فى ذلك غامض(٢)». وكمثل على ذلك قد يوجه الشيطان حديثه إلى عالم عن طريق الوعظ قائلا له .

« أما تنظر إلى الخلق وهم موتى من الجهل ، هلكى من الغفلة ، قد أشرفوا على النار ، أما لك رحمة على عباد الله تنقذهم من المعاطب ، بنصحك ووعظك ، وقد أنعم الله عليك بقلب بصير ، ولسان ذلق ، ولهجة مقبولة ، فكيف تكفر بنعمة الله تعالى وتتعرض لسخطه ، وتسكت عن إشاعة العلم ، ودعوة الخلق إلى الصراط المستقيم ؟ ولا يزال الشيطان يقرر ذلك فى نفس العالم ويستجره بلطيف الحيل ، إلى أن يشتغل بوعظ الناس ، ثم يدعوه بعد ذلك إلى أن يتزين لهم ، ويتصنع بتحسين اللفظ ، واظهار الخير ، ويقول له إن لم تفعل ذلك ، سقط وقع كلامك من قبولهم ، ولم يهتدوا إلى الحق . ولا يزال يقرر ذلك عنده ، وهو فى اثنائه ، يؤكد فيه شوائب الرياء وقبول الخلق ، ولذة الجاه ، والتعزز بكثرة الاتباع والعلم ، والنظر إلى الخلق بعين

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ١٣٩٣

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٩٦

الاحتقار ، فيستدرج المسكين بالنصح إلى الهلاك ، فيتكلم وهو يظن أن قصده الخير ، وإنما قصده الجاه والقبول ، فيهلك بسببه وهو يظن أنه عند الله بمكان(١) » .

وقد أوردت هذا النص لتوضيح ماعناه الغزالى بالغواية وأحابيل الشيطان الماكرة . وهو يدل على ما يجب أن يقوم به الإنسان من تمحيص عميق وتحقيق صادق فى الدوافع التى تقوم وراء الأفعال ، وأنه بدون هذا التمحيص ، فإن ماقد يبدو كعمل صالح تكون فى الحقيقة دوافعه غير صالحة ، فتولد منه اتجاهات غير قبيحة .

ومن هنا يجعل الغزالى هذا التحقيق فرض عين ، أى واجباً على كل مسلم ، إذا تركه كان آثماً . يضاف إلى هذا أن حذر الإنسان ونظره الصادق فى الدوافع العميقة لسلوكه يجب أن تكون مثمرة لا تنتهى إلا بالموت ،وذلك لأن الشهوات والمطامع التى تتولد عن الغضب هى جزء من لحمه ودمه ، ولأن الوساوس التى تقويه عليها هى عادة أقوى عند معظم الناس من أثر الإلهام فيهم . ومن هنا كان حقاً « على العبد أن يقف عند كل هم يخطر له ليعلم أنه من لمسة الملك أو لمسة الشيطان ، وأن يمعن النظر فيه بعين البصيرة لا بهوى من الطبع ، ولا يطلع عليه إلا بنور التقوى والبصيرة وغزارة العلم(٢) » كما قال تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) (٣) .

واهتمام الغزالى « بالمؤمن الفاضل » ليس اهتماما مقصوراً على تربية فضائل معينة فيه . إذ مجموع الفضائل التى تميز المؤمن الصادق ، الغرض منها إيجاد حال فى الشخصية بها يتحرر القلب ، فيستعد لمعرفة الحقيقة وينصرف للسعى وراءها . والوسواس هو أخطر العقبات التى تعترض هذه الحرية ، وذلك لأنها تشغل قلب الإنسان وتكيف عقله بصورة متدرجة لخدمتها . ويكون التحرر من هذه

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٩٦

(٢) كتاب الاحياء — عجائب القلب — ١٣٩٧

(٣) سورة الاعراف — ٢٠١

النزعات بتثبيت الفضائل عن طريق الرياضة النفسية وسيلة ضرورية ، لإنقاذ القلب من انشغالاته التى لا لزوم لها ، وحصر انشغاله فى متابعة الحقيقة . وهكذا يكون « المؤمن الفاضل » سبيلا إلى الكمال ، وأهم مايميز الإنسان الكامل هو وصوله إلى الحق ومعرفة الله . وإذن تكون الأخلاق بالنسبة لغاية الإنسان النهائية ، وسيلة لا غاية .

فاخضاع الأخلاق لطلب الحق يجعل الفضائل المعينة فى مرتبة يسهل الوصول إليها نسبيا فى التسلسل الشامل للغايات الإنسانية . والإنسان الذى جعل غايته العليا معرفه الله ، عن طريق سعيه وراء الحق ، يكتسب الفضائل الخلقية ، بجهد أقل بكثير مما يبذله الانسان الذى يجعل غايته توطيد هذه الفضائل فى نفسه . وسنعود إلى هذه الظاهرة البالغة الاهمية فى الاسلام ، عندما نصل إلى بحث معنى التوحيد .

ويتعرض الإنسان فى جهاده الروحى إلى لحظات من الغفله ولأخرى من التيقظ ، وإلى لحظات من اتباع الشهوات وأخرى من الزهد . وتترك هذه اللحظات المختلفة كلها آثارها المختلفة على الأسرار الباطنية الدقيقة فى القلب فتكون هذه الآثار « مكتوبة فى صحائف مطوية فى سر القلب ومطوية عن سر القلب » (١). وعندما تصل هذه الآثار إلى القلب ، تمر بالإرتباطات المختلفة بين الجسم والروح ، حتى إذا ماوصلت إلى أعماق القلب تفقد صلتها بالجوانب المتعلقة بعالم الشهادة من عالم الروح ، أى تغدو « مطوية عن سر القلب » .

وهذه الآثار الدائمة التى تأتى من العالم الخارجى ، والتى يستجيب لها القلب حسب مافيه من عادات واتجاهات ، تؤثر فى نمو القلب ، كما أن القلب يؤثر فى نمو وقوة العادات والاتجاهات التى بها يستجيب إلى المؤثرات الخارجية ، وهذه العملية المزدوجة من عجائب التفاعل بين النفس والبدن « فإن كل صفة تظهر فى القلب يفيض أثرها على الجوارح ، حتى لاتتحرك إلا وفقها لامحالة . وكل فعل يجرى على الجوارح ، فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب ، والأمر فيه دور . » (٢) ويمكن شرح هذا التفاعل بعملية تعلم الكتابة كمثل . فاليد والصورة العقلية لما

---

(١) الاحياء — كتاب رياضة النفس ١٤٥٢

(٢) الأحياء — كتاب رياضة النفس ص ١٤٥٢

يجب كتابته ، تتمرنان على تنسيق أعمالهما ، لتحقيق النتيجة المطلوبة . فالشيء الذى يبدأ تكلفا ، كثيراً ماينتهى عن طريق الرياضة المستمرة إلى طبع . وتعود نتيجة التكلم هذه إلى العمل المشترك بين أفكار القلب وحركات جوارح الجسم وأعضائه.ويتم خلق العادات الحسنة فى شخصية الانسان بعملية مشابهة من التعلم . وقد تتحول مبادىء السلوك الفاضل التى تبدو أولا فى مظهر الأفكار فى القلب إلى عادات طبيعية بعد التكلف وبعد عملية طويلة وإرادية من التنسيق بين أفكار القلب وبين الأعضاء البدنية المختلفة المناسبة . ونتيجة للخبرات المختلفة فى عملية التنسيق الطويلة تصبح الأفكار الى كانت فى البداية غامضة فى القلب جلية وذات معنى . وقد يتحول الانسان الذى بدأ مقلدا للأفكار التى سمعها أو قرأها ، عن طريق رياضة النفس والخبرة إلى مكتشف للحق والباطل فى الأمور التى كان يقلدها . ومن الواضح أن وصول اليقين فى الحكم على هذه الأمور يفترض نموه الكامل .

وتبين تأثيرات حركات الجسد على القلب ، بعض غوامض العبادات . فالقصد من العبادات تحريك أعضاء الجسم ، بطريقة متزنة ومتناسقة ، بحيث تترك أولا آثارا حسنة فى القلب ، وتقيم ثانيا التنسيق الصحيح بين الافكار التى تشغل القلب وقت أداء العبادة وبين الجسم . فتصبح الفضائل عن طريق تكرار العبادات ، عادات طبيعية فى سلوك الانسان . وبالرغم من أن العبادات قد تظهر شكلية فى بادىء الأمر وبالرغم من أن العقل قد لايستطيع أن يجد الأسس المعقولة لتبرير ضرورتها للغاية النهائية للإنسان ، إلا أن العبادات تؤدى هذا الدور الهام فى تطوير شخصية الانسان كلها وفى صقلها وتهذيبها . وفى هذا يقول الغزالى .. «وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته وجلاؤه ، قد أفلح من زكاها ، ومراد تزكيته حصول أنوار الايمان فيه ، أعنى اشراق نور المعرفة ، وهو المراد بقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ».(١)

---

(١) الاحياء — عجائب القلب ص ١٣٧٠

وقد يتصور أن توليد العـــادات الحسنة عن طريق الاداء المتكرر لبعض الأفعال المعينة مهم بالنسبة للفضائل الكبرى فى السلوك الأخلاقى فقط ، فيتجاهل الإنسان الآثار الناجمة عن الإستسلام إلى ما قد يبدو شهوة تافهة ولاضرورة لها ، أو بما قد يبدو عملا تافها إذا أخذ لوحده ، منفصلا عن حياة الإنسان ككل . ولكن قد تؤدى الآثار المتجمعة من مثل هذه الصغائر ، إذا تكرر العمل بها ، إلى خلق عادات مستقبحة ، وإلى توليد عقلية ميالة إلى التساهل ، وتزداد قوة بصورة متدرجة حتى يصبح من العسير على الإنسان التحرر من هذه العادات ومن هذا النوع من العقلية المتساهلة . وقد تؤدى اللامبالاة بهذه التوافه فى النهاية إلى خضوع القلب خضوعا كاملا للشهوات والغضب ، إذ أن الاذعان إلى الرغبات اللاضرورية ينمو مع مضى الوقت فيكون عقلية أكثر تقبلا للاذعان إلى الشهوات ، وبالتالى يمهد إلى الاستسلام للشهوات والهوى ،

ويناقش الغزالى هذه القضايا فى معرض مناقشته لقضية ما إذا كانت الطبيعة البشرية قابلة فى خلقها وطبعها للتغيير عن طريق التربية . فكان هناك من أنكروا أثر التربية وزعموا أن طبيعة الإنسان الأصلية تنمو طبقاً لسنن لاتستطيع الإرادة أن تتحكم فيها ، ولاتخضع للتأثر عن طريق التربية . ويستند مذهب هؤلاء المفكرين إلى ملاحظتين : أولاهما ، تشبيه الشكل الباطنى بالشكل الظاهرى للإنسان وثانيتهما تجاربهم الخاصة ؟ أما بالنسبة إلى الملاحظة الأولى فكانوا يرون أن من المستحيل على الإنسان أن يغير ظاهره الخارجى وفقا لمشيئته ، وكذلك يتعذر عليه أيضاً تبديل طبيعته الباطنية وفقا لإرادته . أما بالنسبة إلى الحجة الثانية ، فهم يدعون أنه إذا صح ما يقال من أن الطبيعة الطيبة هى ثمرة عملية من التحولات الإرادية التى تهدف إلى استئصال الشهوات والعواطف ، فإن جهودهم الفعلية وتجاربهم الشخصية تثبت استحالة تحقيق هذه الغاية . ويرى أصحاب هذه المدرسة الفكرية أن صلاح الطبائع أو فسادها ، أمور تمت إلى القضاء والقدر وتخرج عن سيطرة الإرادة الإنسانية .

ولكن الغزالى يدحض هذا الرأى بحجتين . فهو يعتمد أولا على حجة

الذوق السليم . وقد يتساءل مافائدة العلم ومعرفته سواء أكان وحياً أولم يكن ، إذا كان الإنسان عاجزا بمحض إرادته ووعيه عن التحول بنفسه نحو الأفضل ؟
أما الحجة الثانية فهى أكثر تعقيداً وأكثر شمولا فى تطبيقها . ويمكن تلخيصها على النحو التالى :

تخلق جميع الأشياء إما كاملة وإما ناقصة بالنسبة إلى ادائها لوظائفها المقدرة لها فى حياة الخلق . فالأشياء الكاملة هى السماوات والأرض والأجسام المادية وأجزاؤها . ولا يستطيع الإنسان بمحض إرادته أن يجد الوسائل لتحويل الطبيعة الأساسية لمثل هذه الأشياء . أما الأشياء التى تخلق ناقصة فيراد من خلقها على هذا النحو أن تتقبل الكمال ، عندماتهيأ له الظروف المواتية ، وفى مثل هذا المجال من الموجودات ، تصبح الإرادة الإنسانية الحرة شرطاً فى استكمال هذه الأشياء وإن كان دور الإرادة فيها محدوداً . فليس فى وسع الإنسان مثلا أن يحيل بذرة تفاح إلى شجرة نخيل ، كما أن ليس فى مكنته أن يزيل بذرة التفاح من الوجود . وينطبق هذا القول أيضاً على شهواته وغضبه .

فالشهوات والغضب ، من الناحية الأولى ، موجودات فى الإنسان ، ولذا فهو عاجز عن إزالتهما من الوجود . وهما من الناحية الثانية يخلقان ناقصين ، ولذا فإنهما يقبلان نوعا خاصاً بهما من التطور يتفق مع الأوضاع التى تحيط بهذا التطور . وليس فى وسع الإنسان أن يغير طبيعته الأساسية ، ولكن فى وسعه كأحد العوامل فى نموهـا أن يؤثر على طبيعة هذا النمو . وهكذا فلأن الشهوات والغضب قابلة للنمو والتكامل ، يستطيع الإنسان عن طريق النضال المستمر ورياضة النفس أن يتعهد شهواته وغضبه ، بحيث يجعلها خاضعة لحكم قلبه المطلق . وليس هذا إلا احتمال واحد من عدة احتمالات كانت فيها قبل نموها وتكاملها .

ويتبين من هذا أن إرادة الإنسان كأداة فى تنمية الشهوات والغضب لاتهدف إلى استئصالهما . وكل ما تستطيع هذه الإرادة أن تفعله هو أن توجه نموهما ، وأن تتعهدهما بالعناية . وكلما كان دور الإرادة أكثر فاعلية وأكثر استمرارا فى نموهما ، كلما كان من الأسهل بعد ذلك تكييف نموهما .

وقد لاتكون الشهوات البهيمية وحدها هى التى تبعد الإنسان عن متابعة الأمانة التى حملها ، فجوهره الإنسانى نفسه يملك صفة « الربوبية » لأنه جزء من أمر الله . وإذا تركت هذه الصفة دون توجيه أو إرشاد من التعليم الدينى فإن لذتها بالتسلط والجاه والتمييز والأثرة تبدو فى كافة الأمور . وتظهر هذه الصفة البارزة فى سلوك الإنسان فى رغبته الشديدة فى أن يحكم وحيداً ، وأن يكون أمينا من العبودية والذل . وهى تعبر عن نفسها أيضاً فى حبه لكافة العلوم ، وفى مايدعيه لنفسه من علم ومعرفة للأمور على حقيقتها ، وفى سروره عندما يظن الآخرون فيه الحكمة ، وفى حزنه عندما يظنونه جاهلا .

وقد تشترك رغبة الإنسان فى الربوبية مع شهواته وغضبه لتسخير قدرته على العلم فى تحقيق أغراضها . وتصبح قدرة التمييز فى الإنسان ، والتى تكون معه منذ طفولته ، على استعداد لتنمى طاقتها على التفتيش عن جميع الأساليب والوسائل لاشباع رغبات الربوبية والشهوات والغضب . وهكذا تنمو شهواته « الناقصة » وغضبه فى اتجاه مايشبع حبه للسلطة فتتولد فى الإنسان الصفات والاتجاهات المخالفة للمبادىء الدينية، وتقوى ، وينحرف بذلك نمو قدرة الإنسان فى التعرف إلى وظيفتها فى سعيه وراء المعرفة . وهكذا فإن الإنسان بالصفة التى تميزه والتى بها يستطيع أن يسمو على بقية مخلوقات الله يستطيع أن ينحط فى تحصيله لأغراضه الدنيوية إلى صفات الحيوانات والشياطين .

وإذا ما نظرنا إلى الإنسان فى منظار القوى الحركية التى تتفاعل لتخلق فرديته النامية ، نرى أنه يشبه الملائكة والحيوانات فى آن واحد . ونرى أن نوعية عقليته المكتسبة هى نتيجة التفاعل بين هذه القوى فى إطار شخصيته . فإذا ما استخدم جميع أعضائه وقواه كسيد مطلق ، وسخرها له فى الحصول على المعرفة والسلوك الحسن ، تحول إلى مايشبه الملائكة . أما إذا انصرف إلى حبه للربوبية ، وللجسم وشهواته ، فإن عقليته تتحول إلى ما تتصف به الحيوانات والشياطين .

« ففى باطن كل إنسان إذن ، خنزير يمثل الشهوة ، وكلب يمثل الغضب ، وشيطان يمثل كليهما ، وحكيم يمثل العقل . أما طاعة خنزير الشهوة فتصدر منها

صفة الوقاحة والخبث ، والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث ، والحرص والجشع ، والملق والحسد ، والحقد والشماتة وغيرها . وأما طاعة كلب الغضب فتنتشر منها إلى القلب صفة التهور ، والنذالة والبذخ ، والصلف والاستشاطة ، والتكبر والعجب ، والاستهزاء والاستخفاف ، وتحقير الخلق وإرادة الشر وشهوة الظلم وغيرها . وأما طاعة الشيطان بطاعة الشهوة والغضب ، فيحصل منها صفة المكر والخداع ، والحيلة والدهاء والجرأة والتلبيس والتضريب والغش ، والخب والخنا وأمثالها . ولو عكس الأمر وقهر الجميع تحت سياسة الصفة الربانية ، لاستقر في القلب من الصفات الربانية ، العلم والحكمة واليقين ، والاحاطة بحقائق الأشياء ، ومعرفة الأمور على ما هي عليه ... وتصدر عن ذلك كله ، صفات شريفة مثل العفة والقناعة والهدوء والزهد ، والورع والتقوى والانبساط وحسن النية والحياء والظرف والمساعدة وأمثالها (١)

وكذلك لو عكس الأمر لتحول عنف الإنسان إلى « شكر »، وإلى تثبيت صفات التقوى نتيجة لعلمه باعتماده على نعم الله تعالى ، وإلى إنشراح نتيجة حبه لله ، وإلى حريته من التوجه إلى تحقيق أغراض مؤقته ، وبذلك تؤدى صفة الربوبية فيه ما خلقت من أجله ، وهو طموحه إلى تحقيق أسمى غاياته ، أى تحقيق « الأمانة » التى حملها فى خلقه وتحقيق الحكمة التى بها وحدها يفضل بقية المخلوقات .

وبهذا الفضل يتطهر الإنسان من كل شعور من مشاعر الغرور أو الاستكبار ، إذ يدرك عظمة الله تعالى ورحمته من ناحية ، ويدرك عجزه ومصدر قوته من ناحية أخرى. كذلك يدرك حدود «ربوبيته» ويكتشف المعنى الحقيقى لحريته بالنسبة إلى ما فيه من دوافع ونزعات، وبالنسبة إلى تحكمه بالأشياء ، ويدرك أهمية كل هذا فى البحث عن غايته الكبرى وهكذا تتحول «الربوبية» إلى تحكم الإنسان فى شخصيته كلها ، وإلى التحكم فى العلاقات بين نفسه والأشياء على ضوء غاياته ، وطبقاً لما يحبه الله، أى طبقاً للحكمة المقصودة من خلق أى شىء موجود ، ويتحول «الخنزير»

---

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٦٣ .

فى الإنسان إلى عفة وقناعة وصبر ، وهدوء واحترام . ويتحول الكلب فيه إلى الشجاعة والكرم والعفو والوقار .

وعندما يتحقق هذا يثبت الاعتدال بين القلب وبين كل ما فى شخصية الانسان من صفات أخرى ، ويصبح الجسم خاضعاً لسلطان القلب المطلق ، ينفذ له غاياته التى خلق من أجلها ، وقد ألف القلب عن طريق الجهود التى يبذلها فرض هذه السيادة على طبيعة الجسم ، وعلى العلاقات بين هذه الطبيعة وبين القلب . وهذه التجارب نفسها هى المادة التى يستعين بها القلب فى محاولته فهم ما بين العالمين الظاهر والباطن من انسجام وتباين . ويكون القلب أيضاً قد خبر بعض الحقائق والحكم فى مبادىء الدين الأخلاقية ، ويكون قد تعلم عن طريق هذه المعرفة الفضائل الخاصة بطبيعته الأساسية ، ويغدو قادراً الآن على معرفة أوفى بجوهره ، وبالتالى بعالم الملكوت الذى ينتمى إليه . وإذا ما تمكن من تحرير نفسه من الانشغالات التى لاضرورة لها بجسده ومن رغباته فى السلطة فلا يبقى إلا انشغاله باللذة الخاصة بجوهره وهى المعرفة .

ويتم التوازن والاعتدال بين القلب والجسد ، باختيار الوسط بين طرفين أحدهما يدعو إلى ارضاء الشهوات والغضب وما يتولد منهما والآخر إلى انكار حاجاتهما .(١) لكن تمييز الوسط بصورة دقيقة ، أمر مستحيل على الإنسان . يضاف إلى هذا أن تطبيقه على وضع من الأوضاع . لا يقتضى بحكم الضرورة أن يكون صالحاً على كل وضع مماثل طيلة حياة الإنسان . ولعل هذا هو أحد الأسباب التى تمنع الإنسان من الوصول إلى الكمال ، إذ أن القلب إبان نموه لا بد وأن يخطىء فى تقرير السبيل السوى فى كل وضع . ولهذا يبقى فى كل إنسان نقص حتى يأتيه المـــوت .

---

(١) يشير القرآن الكريم إلى هذا السبيل كمبدأ من مبادىء السلوك الأخلاقى فى الآيات الكريمة التالية = « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » سورة الفرقان ٦٧ ، « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً » سورة الإسراء ٢٩ « يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » سورة الأعراف ٣١ .

ويكون حسن الخلق الذى يرجع إلى الاعتدال والتوازن الصحيح بين القلب والجسد ، أما بجود إلهى يخلق مع الإنسان عند ولادته كما حدث بالنسبة إلى عيسى ابن مريم كما قال القرآن الكريم ، أو مكتسبا ، ويبدأ اكتساب الفضائل المكتسبة كالعادات كلها « بالمجاهدة والرياضة ، أى بحمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب » .[١] ويجب أن يمارس الإنسان هذا المبدأ طول حياته لتتأصل فى قلبه الفضائل وتصبح طبعاً فيه . وعندئذ يصبح العمل الصالح ليس طبعا فيه بل ولذيذاً أيضاً .

وهكذا تنمو قوة الشهوات والغضب وفقاً لتكرار الأفعال المعينة التى تهدف إلى إرضائها ، ووفقاً لما يمارسه القلب من إرادة فى التوجيه والسيطرة فى التحكم بهذه الأفعال . « فمن مقتضى طبع القلب ، ميله إلى الحكمة وحب الله ومعرفته وعبادته ، إذ أن ميله إلى مقتضيات الشهوة غريب فى ذاته ، وعارض على طبعه ، وإنما غذاء القلب الحكمة والمعرفة وحب الله عز وجل » ، ولكن الانحراف فى طبيعته المكتسبة يجعله يميل إلى ما هو غريب عن لذته الأصلية ، ويشبه الانحراف إشباع الجوع بالطين بدلا من الطعام . وهذا الانحراف هو إنعكاس للعادات المكتسبة الناشئة عن المواظبة على نمط واحد من السلوك « فعندما ينصرف القلب عن مقتضى طبعه فإنما يكون ذلك ناجما عن مرض قد حل به » .[٢]

ويعرف الغزالى الخلق بأنه « هيئة فى النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً ، سميت تلك الهيئة . « خلقاً حسنا » وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التى هى المصدر « خلقاً سيئاً[٣] . وهذا يعنى أن سلوك الإنسان هو مرآة لما فى النفس من حسن وقبيح .

---

(١) الأحياء — كتاب رياضة النفس ص ١٤٤٩

(٢) » — » » » ص ١٤٥١

(٣) » — » » » ص ١٤٤٠

لكن الخلق ليس مجرد الأفعال إذ أن الحكم على الفضائل المعينة على ضوء أعمال أى إنسان فقط اتجاه خاطىء . « فمن يصدر عنه بذل المال على الندرة لحاجة عارضة ، لا يقال خلقه السخاء » كما أن من يسخو بدافع من المصلحة الذاتية لا يمكن أن يوصف بالسخاء . يضاف إلى هذا أن عدم وجود الفعل لا يعنى بحكم الضرورة والواقع عدم وجود الفضيلة . وهكذا فإن الشخص الذى لا يبذل لفقد المال والفقر قد يكون سخيا فى خلقه . والخلق ليس « عبارة عن القوة البدنية » القادرة على الفعل فمعظم الناس قادرون على أداء الأفعال الإنسانية الممكنة . أما إذا كانوا يؤدون هذه الأفعال أو لا يؤدونها ، فهذا أمر يعتمد على فضائلهم أو عاداتهم المتأصلة فى نفوسهم . وليس الخلق أيضاً عبارة عن المعرفة وتمييز الحسن من القبيح بين الأفعال ، إذ قد تضم المعرفة معرفة الحسن والقبيح ، أما الأفعال فأما أن تكون حسنة أو قبيحة .

ولا يتم حسن الشخصية الإنسانية كلها نتيجة حسن جانب من جوانبها . فكما أن حسن الصورة الظاهرة للجسم كلها لا تكون إلا بوجود الإنسجام بين جميع أجزائها ، وبحسن كل جزء منها ، فإن حسن الخلق لا يكون إلا بجمال جميع أجزائه . أما القوى التى تتفاعل لتولد حسن الشخصية فهى العلم والغضب والشهوة والعدل . ولكل قوة من هذه القوى فضيلتها الخاصة بها . فأمهات الأخلاق وأصولها أربعة هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعقل . وتذكرنا مناقشة الغزالى لهذه الأصول الأربعة فى الأخلاق ، ولما يتفرع عنها أو يرتبط بها من فضائل ولما يناقضها من رذائل بأفلاطون ونظرياته ، وإن كان هناك بعض الاختلاف بين الرجلين . ولا ريب فى أن المقارنة عند أفلاطون للإنسان والمؤمن الصالح عند الغزالى يبين أوجه شبه بارزة عند المفكرين ، وإن كشف عن وجود خلافات جوهرية بينهما ، فيعود ذلك إلى الفروق بين مفهوم أفلاطون ومفهوم الغزالى لله . ويؤدى هذا الاختلاف فى المفهومين إلى خلافات جوهرية فى الاتجاهات العامة وفى تحديد الغايات ، وفى مكانة الإنسان فى حياة الوجود وأهميته فيها . لكن هذه المقارنة تؤلف موضوعا واسعاً يخرج عن نطاق دراستنا الحالية .

وللقلب فى تقلبه الدائم من حالة إلى أخرى ، تبعاً لتأثره ، فالمؤثرات الخارجية وبالخواطر النفسية ثلاثة أنواع من الأحوال : أحدها ثبوته على الخير والثانى ثبوته على الشر والثالث تردده بينهما . وبهذا المعنى هناك ثلاثة أنماط أساسية من العلاقات بين القلب والجسم يقابلها ثلاثة أنواع رئيسيةللشخصية الإنسانية .

والنوع الأول عند يكون القلب عامراً بالتقوى ، طاهراً عن الوسواس ، حراً متفتحا إلى خواطر عالم الملكوت . وإنشغاله بهذه الخواطر يولد فيه الرغبة الدائمة « لينصرف العقل إلى التفكير لما خطر لهليعرف دقائقالخير فيه .ويطلع علىأسرار فوائده»[1] وعندماتتكشف له حكمة الله يعزم على فعلالخير ، ويندفع القلب نحو ذلك ، وليس لمثل هذا القلب الوقت أو الرغبة فى التأثر بالمغريات والوسواس ، لأنه ملىء بهذه الصفات المنجيات .

أما القلب الثانى فهو الطرف المعاكس تماما والمتميز بالشر المطلق . وفى مثل هذا الوضع ، « يكونالقلب قد ألف خدمة الهوى وأنس بهواستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة الهوى »[2] . ويكون هذا القلب مشحوناً بالخواطر الشهوانية ، وصور الملذات والأوضاع المرتبطة بها ، ولا يتفتح إلا لكل مايثير هذه الغرائز أو يرضيها . وأصحابهذا النوع هم « الغافلون » الذين إذا وجه إليهم الوعظ قال أحـــدهم « أنا مشتاق إلى التوبة ولكنها تعذرت علىّ فلست أطمع فيها » . وإذا لم يكن مشتاقاً إلى التوبة يقول« إن الله غفور رحيم ، فلا حاجة به إلى توبتى » . وهذا المسكين قد صار عقله رفيقا لشهوته ، فلا يستعملعقله إلا فى إستنباط دقائق الحيل التى بها يتوصل إلى قضاء شهوته .[3] وتكون النفس « الأمارة بالسوء » هى الغالبة فى هذهالحالة .

وتختلف القلوب التى هى من هذا النوع ، فى خضوعها للهوى ، باختلاف الأشياء التى تستهويها فقد يكون هناك نوع منها ، لا يأبه ببعض الأشياءولكنه يكون مستسلماً تمام الإستسلام أمام غيرها . «فهو إذا رأى وجهاً حسناً لم يملك

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٤٢٦

(٢) « — « « « ص ١٤٢٧

(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٨

عينه وقلبه وطاش عقله وسقط مساك قلبه . وهناك مالا يملك نفسه فيما فيه الجاه والرياسة والكبر ، ، أو الذى لا يملك نفسه عند الغضب ، مهما استحقر وذكر عيباً من عيوبه » [١] . وهناك من « لا يملك نفسه عند القـــدرة على أخذ درهم أو دينـار ، بل يتهالك عليه تهالك الواله المستهتر ، فينسى فيه المروءة والتقوى » [٢] . ويدخل فى هذا النوع الإنسان الحساس جداً بعيوبه الشخصية فهو مشغول بعيوبه لدرجة أنه يثور لأقل شىء ، ويفرح لأقل التفاتة . وفى هذه الحالات كلها « يتصاعد عن الهوى دخان مظلم إلى القلب يملأ جوانبه ، حتى يظلم وتنطفىء منه أنواره ، فينطفىء نور الحياة والمروءة والإيمان ويسعى فى تحصيل مواد الشيطان » [٣]

أما النوع الثالث فهو وسط بين النوعين السابقين . والقلب من هذا النوع دائم التردد بين الخير والشر . ويقدم لنا الغزالى فى الفقرات التالية صورة واضحة عن جهاد النفس . أو المعركة التى تدور فى قلب إنسان من هذا النوع بين الخير والشر .

« فهناك قلب تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر ، فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير ، فتنبعث النفس بشهوتها إلى نصرة خاطر الشر ، فتقوى الشهوة، وتحسن التمتع والتنعم ، فينبعث العقل إلى خاطر الخير ، ويدفع فى وجه الشهوة ويقبح فعلها وينسبها إلى الجهل ، ويشبهها بالبهيمة والسبع فى تهجمها على الشر ، وقلة اكتراثها بالعواقب ، فتميل النفس إلى نصح العقل ، فيحمل الشيطان حملة على العقل ، فيقوى داعى الهوى ويقول ، ماهذا التحرج البارد ، ولم تمتنع عن هواك فتؤذى نفسك ؟ وهل ترى أحد من أهل عصرك يخالف هواه ، أو يترك غرضه أفتترك لهم ملاذ الدنيا يتمتعون بهـــا ؟ وتحجر نفسك حتى تبقى محروما شقيا متعوبا يضحك عليك أهـــل الزمان ؟ أفتريد أن يزيد منصبك على فلان وفلان ؟ وقد فعلوا مثل مااشتهيت ولم يمتنعوا ؟ أما ترى العالم الفلانى ليس يحتذر من مثل ذلك ؟ ولو كان ذلك شرا لامتنع عنه ؟ فتميل النفس إلى الشيطان وتنقلب إليه

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٤٢٧

(٢) « — « « « ص ١٤٢٨/٢٧

(٣) « — « « « ص ١٤٢٨

فيحمل الملك حملة على الشيطان ويقول : هل هلك إلا من اتبع لذة الحال ، ونسى العاقبة ؟ أفتقنع بلذة يسيرة ؟ وتترك لذة الجنة ونعيمها أبدالاباد ؟ أم تستثقل ألم الصبر عن شهوتك ؟ ولا تستثقل ألم النار ؟ أتعتبر بغفلة الناس عن أنفسهم وإتباعهم هواهم ، ومساعدتهم الشيطان ، مع أن عذاب النار لايخففه عنك معصية غيرك ؟ أرأيت لو كنت فى يوم صائف ، شديد الحر ، ووقف الناس كلهم فى الشمس ، وكان لك بيت بارد ، أكنت تساعد الناس ، أو تتطلب لنفسك الخلاص ؟ فكيف تخالف الناس خوفا من حر الشمس ولا تخالفهم خوفا من حر النار ؟

« فعند ذاك تمتثل النفس إلى قول الملأ ، فلا يزال يتردد بين الجندين ، متجاذبا بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به »(١).

ويتردد مثل هذا الإنسان بين منطق هذين الجندين ، إلى أن يتغلب أقواهما سيطرة على قلبه فى تلك اللحظة ، وآنذاك يحزم أمره ويكون لكل قرار أثره فى نمو ميوله المقبلة فى الصراع بين الطرفين . أما الثبات على الدوام مع أى من هذين الجانبين فنادر . وبعض الناس أكثر ميلا إلى جانب من آخر ، طبقا للصفات التى يكون قد نماها فى نفسه وواصل تنميتها .

وتؤلف هذه القرارات مايسمى بالطاعات أو المعاصى بالنسبة إلى الانسان . وهذه الطاعات أو المعاصى فى أفعال الانسان هى أثر من آثار عالم الغيب فى عالم الشهادة عن طريق « القلب » . وأفعال الناس عند أهل البصيرة أدلة ترفع النقاب عن التفاعل بين مايحيط بهؤلاء الناس من أوضاع وبيئة وظروف ، وبين أنفسهم كأفراد ينتج عنه إما نجاتهم وإما هلاكهم . وهذا التفاعل من الاسرار العظيمة فى القضاء والقدر للفرد .

ويعتمد تحرر الإنسان من تأثيرات بيئته الغامضة والتى قد لايعيها على نوع الفضائل التى ينميها فى نفسه ، كعوامل تقرر صلاته بالعالم الذى يحيط به .

---

(١) الاحياء — كتاب شرح عجائب القلب ص ١٤٢٨

والتحرر بهـذا المعنى ليس مجرد الحرية فى الاختيار والعمل فى حالات محددة ومعينة ، فإن مثل هذه الحرية تتوقف فى رأى الغزالى على موقف ميتافيزيقى يدخل فيه بالإضافة إلى شخصية الفرد نفسه كل ما فى العـالم من سنن كما تدخل فية إرادة الله تعالى ومشيئته .[١] أما التحرر من التأثيرات الغـامضة والخفية فى البيئة فهو حالة للشخصية كلها يتحقق عندما تصبح صـلة الفرد بالعالم ، عن طريق المعرفة ورياضة النفس مرتبطة ببصيرته فى أهمية جميع الأشياء فى سعادته .

وإذا نظرنا إلى الكمال النفسى كعملية لمتابعة المعرفة، فإن هذه العملية تنطوى على ثلاثة أمور هى القلب أولا ، وموضوعات المعرفة ثانياً ، وحصول حقيقة هذه الأشياء فى القلب وحضورها فيه ثالثاً . وهكذا يكون « العارف » عبارة عن القلب الذى هو محل المعرفة ، والذى ينعكس فيه مثال لحقيقة الأشياء . ويكون « المعروف » من الحقيقة التى يدرسها القلب . و « المعرفة » هى المثال الذى يحدث فى القلب . فالمعرفة لا تحدث بمجرد قرب القلب وموضوعات المعرفة . ويرى الغزالى أن هناك خمس عقبات قد تحـول بين القلب وبين معرفة الأشياء على حقيقتها :

أول هذه العوائق أن القلب قد يكون مفتقراً إلى العدة التى بها تنعكس فيه الأشياء كما هى عليه . فقد يكون « ناقصاً » كأداة من أدوات المعرفة ، كقلب الطفل مثلا . أما العقبة الثانية فهى إنشغال القلب إلى حد بالغ بالشهوات. وتترك كل معصية أثراً ليس من السهل إزالته ليعود إلى القلب صفاؤه . وفى هذا يقول النبى صلى الله عليه وسلم « من قارف ذنباً فارقه عقل لايعود إليه أبداً » . وقد تمحو الحسنات اللاحقة هذه الآثار للمعاصى ، ولكن عدم وجودها منذ البداية يؤدى إلى المزيد من إشراق القلب . ويقول الرسول الكريم صلوات الله عليه وسلامه « من عمل بما علم ، ورثه الله علم مالم يعلم » . ويعنى الحديث الأول أن تجنب المعاصى يحمى القلب من التأثر فى عملية نموه من التجارب المتطـرفة للشهوات . ومثل هذا التجنب نافع لنموه خاصة فى حالات الناشئين أى المبتدئين

(١) راجع كتاب « التوحيد والتوكل » من الاحياء .

فى طلب العلم ، وفى حالات أولئك الذين لا تفوق مستويات تفهمهم حـــدود التقليد . ولا ريب فى أن الفوائد التى يجنبها مثل هؤلاء توضح الحكمة فى المبادىء الموحى بها من السلوك الأخلاقى والحاجة إليها . وعلى الإنسان قبل التمكن من اكتشاف الحكمة فى قواعد السلوك الدينية أن ينمى نفسه ويطورها طبقاً لهذه القواعد نفسها . فهو يبدأ بالتقليد والسير على هذه القواعد وضبط نفسه على أصولها ، وبذلك يمنع قلبه من اكتساب تلك العادات والاتجاهات التى تحول بينه وبين متابعة غاياته الصالحة ، وفى الوقت نفسه يثبت فى قلبه تلك الفضائل التى تساعده على تحقيق هذه الغايات . يضاف إلى هذا أن الحديث النبوى الشريف الثانى يبين أن العمل بموجب قواعد الشرع ، يعتبر فى حد ذاته مصدراً للمزيد من العلم ، وتثقيفاً للبصيرة بهذه القواعد .

ولما كانت حرية القلب هى القمة فى عملية طويلة من توثيق النواحى المختلفة فى شخصية الإنسان وربطها لتحقيق تكامل النفس ، ولما كانت معرفة الأشياء على حقيقتها تفترض وجود مثل هذه الحرية ، فإن الله رحمة منه بعبادة أرسل أنبياءه ليعلموا الناس ليجنبوهم أخطـــار الضلال ، وليرشدوهم إلى السبيل السوى .

ولكن الأعمال الصالحة لا تكفى وحدها لتحقيق الغاية النهائية للإنسان ، وهنا تبرز العقبة الثالثة التى تحول دون قلب الإنسان واستكشاف حقائق الأشياء استكشافا صافيا . فقد يكون قلب الإنسان الصالح المطيع صافيا وخالصا من الشوائب ولكنه قد يكون منصرفا عن الاتجاه الذى لابد له من أن يعكسه . فقد ينصرف هم القلب فى مثل هذه الحالة إلى دقائق الطاعات البدنية ، أو إلى تهيئة أسباب المعيشة . والانشغال بهذه الأفعال وحدها قد يكشف للقلب عن حدود هذه الطاعات وعن عيوب النفس ، ولكن يظل القلب قلقاً لأن له رغبات خاصة لا يمكن أن يرضيها مثل هذا الانشغال وحده . وما لم تتحقق هذه الرغبات ، فإن العلم بحقائق الكون فى ظل « الحضرة الربوبية » تظل من الأسرار الخفية التى لا تتكشف للقلب ، وبدون هذا العلم لا يصل القلب إلى الرضا الخاص به .

أما العقبة الرابعة فهى أن القلب المتحكم بشهواته والمتحرر للتفكر فى حقائق

الغيب ، قد يظل عاجزاً عن استكشافها ، لكونه محجوبا عنها باعتقادات وميول سبق له أن اكتسبها فى أيام الصبا . وقد تحول مثل هذه الميول والعقائد التى كان الإنسان قد تقبلها مقلداً ومخلصاً ، بينه وبين تفتح قلبه للحقائق التى تختلف عما سبق له أن تعلمه وآمن به . . . وفى هذا يقول الغزالى .

« وهذا أيضاً حجاب عظيم، به حجب أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب، بل أكثر الصالحين المتفكرين فى ملكوت السموات والأرض ، لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية ، جمدت فى نفوسهم ، ورسخت فى قلوبهم ، وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق[1] » .

أما العقبة الخامسة والأخيرة التى تحول بين « العارف » وبين عكس مثال « للمعروف » ، فهو جهله بالوسائل التى يجب أن يطلب بها المعرفة . فإن طالب العلم لا يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول ، إلا بالعلوم التى تناسب مطلوبه . حتى إذا فهمها ورتبها فى نفسه ترتيباً مخصوصا استطاع عندئذ أن يتوجه نحو مطلوبه . فإن العلوم المطلوبة غير الفطرية « لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة[1] » . وهذه الشبكة هى الأصول التى بدونها وبدون الإفادة منها فى استنباط معرفة جديدة لا يستطيع طالب المعرفة أن يسير فى طريقه أو حتى يتوجه فى الاتجاه الصحيح .

أما إذا تحرر القلب من هذه العوائق كلها . فإنه يخلق « بالفطرة صالحا لمعرفة الحقائق لأنه أمر ربانى «شريف » ولهذا حمله الله عز وجل « الأمانة » . فللقلب خاصية تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، وبها صار مطيقا لحمل أمانة الله تعالى . وهذه الأمانة هى المعرفة والتوحيد . وكل قلب آدمى مستعد لحمل هذه الأمانة ومطيق لها فى الأصل . ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها الأسباب التى ذكرناها . وقيل لرسول الله « يارسول الله أين الله ؟ فى الأرض أم فى السماء ؟ » قال « فى قلوب عباده المؤمنين ، وفى الخير.

---

(١) الاحياء شرح عجائب القلب ص ١٣٦٨ .

(٢) « « « « ص ١٣٦٨ .

قال الله تعالى « لم تسعنى أرضى ولا سمائى ، ووسعنى قلب عبد مؤمن ، اللين الوادع » . وقيل يارسول الله « ومن خير الناس ؟ » فقال « كل مؤمن مخموم القلب » . فقيل « وما مخموم القلب ؟ » فقال « هو التقى النقى الذى لاغش فيه ولا بغى ولا غل ولا حسد(١) » .

ومعرفة الحق وتقوى الإنسان شىء واحد، بل هما جزءان من عملية واحدة. ولا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر . وتمكن الفضائل الخلقية الإنسان من السيطرة على نفسه وعلى علاقاته بالآخرين وبالكون ، كما تمكنه من إطلاق قلبه لمعرفة الملكوت الأسمى من الحقيقة . ومن الضرورى أن يكون البحث عن الحقيقة ملازم لتعهد الشخصية الإنسانية وتربيتها حسب مكارم الأخلاق .

أما درجات ما يحققه الإنسان من معرفة بحكمه الله فى خلقه فلانهائية إذ أن معلومات الله سبحانه لانهاية لها . وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تتكشف له الحقائق أو أكثرها . ومراقى هذه الدرجات منازل ، إنما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه ، فيعرفه ويعرف ماخلفه من المنازل . فأما مابين يديه فلا يحيط بحقيقته علما ، لكن قد يصدق به إيمانا بالغيب . كما أنا نؤمن بالنبوة والنبى ونصدق بوجوده، ولكن لايعرف حقيقة النبوة إلا النبى . وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حال المميز ، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما أكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لايعرف العاقل ، ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . » (٢)

وعلى هذا إذا كان هدف الانسان النهائى هو معرفة الله . فليس فى امكان أحد حتى النبى (صلعم) أن يعرف الله كما يعرف الله نفسه . أما « إذ طال شوق الأبرار للقائه تعالى ، فهو إلى لقائهم أشد شوقا ، وإذا تقربوا إليه شبرا تقرب

---

(١) الاحياء — شرح عجائب القلب ص ٦٩ / ١٣٧٠

(٢) » — » » » ص ١٣٥٨

إليهم ذراعا ، فلا بخل ولا منع من جهته عز وجل . »(١) وليس ثمة مايعيق الانسان إلا الحجب المفروضة على قلبه ، وانشغاله بأمور الدنيا .

ويحدد الغزالى بفقرة واحـــدة حياة الانسان وغايته فى الدنيا والآخرة . ولاريب فى أن هذه الفقرة تعكس نظرة الغزالى العامة فى الحياة وتبين التسلسل فى غايات الانسان وما يفرضه هذا التسلسل فى العلوم :

« السعادة وراء علم المكاشفة ، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التى هى سلوك طريق الآخرة . وقطع عقبات الصفات ، وسلوك طريق محو الصفات المذمومة وراء علم الصفات ، وعلم طريق المعالجة ، وكيفية السلوك فى ذلك ، وراء علم سلامة البدن . ومساعدة أسباب الصحة وسلامـــة البدن بالإجتماع والتظاهر والتعاون الذى يتوصل به إلى الملبس والمطعم والمسكن ، وهو منوط بالسلطان . وقانونه فى ضبط الناس على منهج العدل والسياسة فى ناحية الفقيه ، وأما أسباب الصحة ففى ناحية الطبيب »(٢).

وعلى القارىء أن يلاحظ الوضع الثانوى نسبيا للمجتمع الإنسانى وللحكومة والتشريع والطب . وتوجد جميع هذه الأمور وتصبح ضرورية من أجل سلامة الجسم وصحته وذلك من أجل تمكين الانسان من السعى وراء السعادة . فأهمية هذه الأمور مستمدة من أهمية سلامة البدن فى حياة القلب ليصل إلى الغاية التى من أجلها خلق .

---

(١) الأحياء شرح عجائب القلب ص ١٣٥٩

(٢) الاحيـاء كتاب العلم ص ٩١.

الفصل الرابع

مفهوم التوحيد

يتحكم اعتباران فى منتهى الأهمية فى كل ما كتبه الغزالى . أولهما الحدود الموجودة فى التعبير اللفظى فى نقل الحقيقة ، والثانى حدود فهم جمهور معين لتفهم هذا التعبير واستعداده ويقوم هذان الاعتباران وراء نظرية الغزالى فى التربية ، بل وراء نظريته العامة فى المعرفة . وهى النظرية التى سبق لنا أن تحدثنا عنها ، وسنعود هنا إلى عرض موجز لبعض الآراء فيها ، لاعداد القارىء لعرض مفهوم التوحيد عند الغزالى ، الذى هو موضوع هذا الفصل من الكتاب . وكان الغزالى قد قدم إلينا فى السابق بعض الأمثلة عن الموجودات التى لا يمكن وصف حقيقتها بألفاظ لغوية ، والتى لا يمكن إدراكها أو رؤيتها الا على المستوى الصوفى من الفهم . وحاول الغزالى أيضاً أن يبين لنا كيف كان الغرض من التعابير التى استخدمها الشرع لهذه الموجودات ، توجيه طالب المعرفة فى بحثه عن حقيقة هذه الموجودات .

ظهرت اللغة فى البداية لتمييز الأشياء العادية والمألوفة عند الإنسان . فتعبير « القدرة » مثلا مشتق من التجربة العادية للقدرة . وتستعمل هذه الكلمة لقدرة الله تعالى ، لا لوصف حقيقتها بل لتكون دليلا يبدأ منه الإنسان لشبه بعيد بين مفهومه للقدرة وبين حقيقة القدرة الإلهية ، فبالرغم من بعد هذا الشبه ومجازيته إلا أنه يصلح كنقطة بداية فى التوجه نحو فهم القدرة الإلهية . ولا يستطيع الإنسان فهم هذه القدرة مالم يجد لها بعض الأدلة فى تجاربه الخاصة بالقدرة الالهية ، وما لم يكن هنالك احتمال فى تطوير هذه التجربة إلى حد يحولها إلى بصيرة بالقدرة الإلهية . ولا يستطيع الإنسان أن يفهم أى موضوع تكون حقيقته خارج نطاق احتمالات خبرته ، ولا يكون له عليه دليل ضمن تجاربه الإنسانية .

ولغة الشرع جسر يربط بين تجارب الإنسان العادية وبين الحقيقة ، بحيث يكتسب الإنسان أثناء بحثه عن الحقيقة مايكفيه من التوجيه الصادق لارشاده إلى السبيل السوى . ولكن قدرته على رؤية الحقيقة كما تتضمنها التعابير الشرعية ، هى نمو فى بصيرته التى تبدأ فى نموها بما تعنيه لغة الشرع فى تجاربه العادية . والتعابير الشرعية إذن تمثل رحلة الإنسان بحثا عن الحقيقة . فظاهر لغة الشرع يمكن أن يفهمه كل إنسان قادر على التجارب الإنسانية العادية ، أما ماتنطوى عليه هذه اللغة من حقيقة فلا يفهمه إلا الذين مروا بأسمى التجارب المتاحة للإنسان . فللإنسان العادى تكون لغة الشرع دليلا إلى الحقيقة . أما بالنسبة لصاحب البصيرة فهى تعبير عنها . لكن الغزالى يقول فى أكثر من مكان من مؤلفاته ، بأن اللغة — بما فيها لغة الشرع — لما علق فيها من تجارب ومعرفة مألوفة ، قد تصبح هى حجابا بين الإنسان والاستشفاف الصافى للحقيقة . فالرواسب من التجارب والصور المحسوسة التى تقترن بها اللغة تستمر فى القلب وتحجبه عن رؤية الحقائق الروحية رؤية صافية . وحتى أن وعى طالب المعرفة بهذا الخطر ، فإنه لايستطيع أن يمحو عن قلبه هذه الصور والتجارب ، فى محاولاته رؤية الحقائق الروحية صافية من هذه الصور الأصلية لتجاربه العادية والتى تتضمنها اللغة . وهكذا تغدو اللغة فى كلتا الحالتين ستارا يحجب الاستشفاف أو البصيرة عن رؤية الحقيقة الصافية . وهكذا تكون معرفة الحقيقة بالرغم من تأصلها فى التجارب العادية للإنسان ، وبالرغم من ضرورة اللغة فى طلبها ، فى النهاية ذوقاً خاصاً ومباشراً قد تصبح اللغة عائقاً فى الوصول إليه .

وقد أوضحت فى الفصل السابق موقف الغزالى من أن البحث عن الحقيقة يجب أن يكون عملية متكاملة من النمو تتحدد فيها رياضة النفس مع السعى وراء المعرفة . فتنمو الطاقات الكامنة فى الطبيعة الإنسانية وتتطور عندما يتوطد فى النفس انسجام عضوى بين كل الحواس والقوى ، وعندما يتحكم القلب فى تحقيق الانسجام ويتحرر من انشغاله بمتطلبات الشهوات والغضب الزائدة فتنصرف الروح إلى عالم الملكوت التى تنتمى إليه . وقد رأينا فى الفصل السابق أيضاً أن هذه العملية هى من ناحية عملية نمو فى التجربة والمعرفة والفضائل ، ومن ناحية أخرى عملية صقل لمرآة بصيرة القلب .

وسنرى فيما بعد أن ادراك بعض موضوعات المعرفة متيسر فى المراحل الأولى من نمو الإنسان ، بينما يتطلب بعضها الآخر ، درجات أسمى من المعرفة ومن العمق المماثل فى التجربة . أما الحقائق الروحية فهى من النوع الذى تتطلب معرفته حياة كاملة من النمو المتكامل . وعلى هذا المستوى يرى الإنسان ماوراء عالم الشهادة وكذلك ماوراء لغة الشرع من حقيقة .

ويؤكد الغزالى أن معرفة الحقيقة ، التى تتطلب فى رأيه اليقين فى القضايا الروحية ، أمر فى وسع الإنسان الوصول إليه . ولكن هذا الوصول يتطلب من طالب المعرفة أن يثبت فى نفسه جميع الفضائل التى تؤلف شخصية الإنسان الكامل ، كما يتطلب منه إبان التجارب التى يمر بها لتثبيت هذه الفضائل أثناء عملية نموه النفسى ، أن يمر بجميع درجات المعرفة المكتسبة عن طريق الحواس والعقل والروح . فالبصيرة بالأمور الروحية ضرورة للبصيرة بالحقيقة .

وليس للمبتدىء الذى يريد معرفة مسألة روحية إلاأن يبدأ بما يصله من السمع أى تراث فكرى ، وبما يوحى إليه ذلك التراث . وعليه أن يرجىء حكمه على ما فى السمع من صحة أو كذب ، إذ أن المبتدىء لايكون قد حقق بعد القدر الكافى من النمو الذى يمكنه من ذلك السمع ببصيرته ، وبذلك يكون عاجزاً عن تأييد مافيه من حقيقة أو رفضها . وفى الوقت الذى يكون فيه خاضعاً للسمع ، يكون هدفه كباحث عن الحقيقة أن ينمى ملكاته ليفهمه وليكتشف بنفسه حقيقة مافيه من أمور . وينطوى نموه على تساؤل مستمر عما يتعلمه ، ولكن ما يتعلمه أو يمر به من تجارب فى المراحل المبكرة من رحلته فى طلب العلم ، يكون مبدئياً ويظل كذلك ، إلى أن يحصل أخيراً على مايتمتع به الصوفى من بصيرة ، أى يعرف الحقيقة عن طريق الذوق المباشر ويعرف نفسه على مستوى الكمال المتكامل .

ومن المهم أن نلاحظ أن الغزالى فى كل بحث من بحوثه عن طبيعه الوجود يتناول بالبحث فى الوقت نفسه ، طبيعة المعرفة ووحدة المعرفة والخبرة فى الإنسان الكامل النمو . فالحقيقة تتكشف على درجات لطالبها تناسب مراحل تفهمه لطبيعته الذاتية ، وتنمو طبيعته نحو الكمال كلما ازدادت معارفه وخبراته بالوجود.

فتكون العناصر الثلاثة ، وهى ، معرفة الوجود ، وسر المعرفة . ورياضة النفس جوانب من عملية واحدة لاتتجزأ فى نفس طالب المعرفة ، وسبق لنا أن رأينا فى الفصل السابق أن طلب المعرفة ورياضة النفس أمران مترابطان وينموان فى عملية واحدة . ونستطيع الآن أن نضيف بعداً ثالثاً إليهما ، وهو درجة تفهم الفرد للوجود ، الذى يتكشف للإنسان مع مراحل نموه فى المعرفة وفى رياضة النفس . وهكذا تصبح الأبعاد الثلاثة متشابكة ومترابطة فى عملية واحدة من النمو الشخصى ، ويجب أن تبحث ككل واحد إن أمكن ذلك. لكن مثل هذا المنهج غير ممكن من الناحية اللغوية ، كما أنه غير مرغوب فيه . فهذا المنهج الكلى ينطوى بصورة لازمة على الجوانب الروحية للمعرفة ، وعلى العلاقات بين النواحى المختلفة للوجود ، والتى يعتبرها الغزالى فى حدود مصطلحاته «روحية» أيضاً . وتتحدى هذه الجوانب وهذه العلاقات التعبير اللغوى ، لأنها من علم المكاشفة التى لا يتم نقلها بالألفاظ وإنما يصل إليها الطالب بالذوق . وحتى لو أمكن هذه الوحدة لغوياً فليس فى الامكان فهمها كمفهوم عملى ، إلا من قبل أولئك الذين وصلوا إلى المستوى الصوفى فى المعرفة والتجربة ، أى الذين يستطعون رؤية الأمور الروحية التى تنطـــوى عليها المعرفة إذ أنهم خبروها بأنفسهم . ولا يستطيع المبتدىء الذى لم يجرب بعد النواحى المختلفة لطبيعته كلها ، والذى لاتكون هذه النواحى مترابطة فى نفسه فى كل موحد ، اكتساب المعرفة إلا كأجزاء منفصلة ، تمشيا مع معرفته لذاته ،وهى معرفة لا تزال ناقصة وجزئية غير مترابطة فى كل موحد . وتعكس مرحلة معينة من مراحل نموه المستوى المماثل من بصيرته فى رؤية الكم والكيف ورحلته فى طلب المعرفة لابد وأن تبدأ بالكثرة والتنوع فى عالم المشاهدة . ويمكنه بعد ذلك معرفة ما وراء ذلك من عالم الملكوت ثم رؤية الوحدة التى تشمل العالمين . لكن هذه المعرفة الكلية للوجود لا تحدث إلا عندما يحقق الطالب نمواً كاملا متكاملا فى نفسه ، وهـــذا النمو الكامل المتكامل لا يحدث إلا عند معرفته للوجود ككل .

ويذكر الغزالى سبيلين للوصول إلى معرفته الحقيقة . الطريقة الأولى هى : « تطهير القلب من كل شىء ، والابتهال إليه سبحانه وتعالى بالكلية ، وهو طريق

الصوفية فى هذا الزمان . وأما الثانية فهى طريق التعلم ، وهى طريق العلماء . وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة ، وكذلك علم الأولياء ، لأنه وقع فى قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق ، كما قال سبحانه وتعالى (وآتيناه من لدنا علما) ، وهذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم » .[1] وهو يذكر هذه الطريقة عادة عندما يتحدث عن الطبيعة الإنسانية ككل متحقق ، أو عندما يتحدث عن وحدة الوجود . ولا يمكن عرض هذه الطريقة عرضاً كاملا إلا بعرض فلسفة الغزالى كاملة والتى يرتبط فيها المنهج والمادة ارتباطا وثيقا فى إطار الأبعاد الثلاثة من طلب المعرفة ورياضة النفس ومعرفة الوجود . وإذن فلا تكون هذه الطريقة إلا فى متناول المستوى الصوفى من المعرفة ...

« واعلم أن الطريق الأعلى هو الاستشهاد بالحق سبحانه على سائر الخلق ، فهو غامض ، والكلام فيه خارج عن حد فهم أكثر الخلق[2] » .

ويقوم السر فى هذه الفقرة الموجزة فى عبارة « الحق » التى هى من أسماء الله الحسنى والتى هى خير عبارة للمعنى الذى يوجد فى هذه الفقرة ، وسنعود إليها .

وأما الطريقة الثانية فهى : « الأسهل الأدنى ، فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الأفهام عنه لأعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحظوظ النفس » . وتبدأ هذه الطريقة بدراسة الجزئيات التى يمكن للفهم العادى تبينها وإدراكها ، والتى يمكن والحالة هذه نقلها عن طريق الألفاظ . والمعرفة والتجارب التى تتحقق بهذه الطريقة ، جزئية وتمهيدية بها يتوجه الإنسان نحو غايته النهائية فى معرفة الحقيقة ورؤيته وحدة الوجود . وتمت جميع المعرفة التى

---

(١) كيمياء السعادة ص ١٥ — ١٦

(٢) الاحياء — كتاب المحبة والشوق . ص ٢٦١٩

يطلق عليها اسم المعاملة إلى هذه الطريقة . ففى وسع اللغة وصف الجوانب العلمية للحقيقة ، ولكنها لا تستطيع وصف ما هو من عالم الملكوت والتى لا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا بالذوق(١) .

فالغزالى إذن لايزعم أنه قادر على تعليم الحقيقة . فالتعليم ، مهما كان نوعه محدود فى نقل الحقيقة ، وإن كان بعض قوانينها متيسر للتعليم أكثر من غيره ، كما أن بعض مستويات الفهم أكثر تقبلا من غيرها . ومع ذلك ففى أحسن الظروف وأكثرها مثالية لنقل المعرفة ، حيث تسهل المادة نفسها على التعبير الصالح أمر نقلها ، وحيث يكون السامع والقارىء أكثر إستعدادا للفهم ، تبقى مجالات من الحقيقة لايمكن نقلها باللغة ، وبذلك يبقى التعليم ناقصا فى نقل المعرفة إلى إنسان آخر .

وقد عرف الغزالى أن النقل اللغوى للحقيقة لايعدو مستوى المعاملة . وقد يكون من المجدى فى دراسة التعبير أن تدرس الأمثلة الواردة فى كتابات الغزالى، والتى يصل تدرج البحث فيها إلى تحـذيره بأن المزيد من المعرفة لايمكن نقله عن طريق الكلمات ، وتكون اللغة قد بلغت حدودها كأداة للتعبير عن الحقيقة .

وهكذا لايتظاهر الغزالى مطلقا بالرغبة فى التعبير عن الحقيقة بكاملها ، كما أنه لايحاول ، إلا فى حالات نادرة للغاية ، وللأسباب التى سنتولى شرحها فيما بعد ، أن يقدم البراهين على وجود الله . فمعرفة الله وصفاته الحسنى . والنواحى الروحية للوجود ، كلها تتطلب بصيرة تفوق المستوى العادى للأدراك ، وتتحدى التعبير اللفظى . ومهمة المعاملة بالنسبة إلى معرفة الحقيقة يمكن تمثيلها بالمثل الآتى: فلو أردنا أن نفسر لذة الجماع إلى طفل مثلا لما استطعنا ذلك إلا بمثل من حياة الطفل وخبراته ، فنفتش فى حياته عن تجربة فيها لذة ونشوة ونقول له إن هذه اللذة التى يحس بها ويعرفها تشبه نوعا ما لذة الجماع .

وفى علم المعاملة لابد من مراعاة مرحلة النمو فى المتعلم . فلو أخذنا موضوعات اللذة الإنسانية مثلا ، لوجدنا أن اهتمامات الناس فيما يشبع رغباتهم

(١) الاحياء — كتاب المحبة والشوق . ص ٣٦١٩

تختلف بأختلاف المرحلة التى وصلوا إليها فى نموهم ، والأطوار التى يمر بها الخلق فى موضوعات لذاتهم تماثل الأطوار التى يمر بها إدراكهم فى نموه وتماثل هذه الأطوار إذن درجة استعداد القلب لمعرفة هذه الموضوعات بالذوق والتجربة المباشرة . فلا يدرك الإنسان مضمون عبارة تدل على لذة إنسانية إدراكا تاما إلا إذا خبر حقيقة ما تدل عليه تلك العبارة . وفى كل مرحلة من مراحل نمو الإنسان نراه يسخر من اهتمامات غيره ممن لم يصلوا مرحلته فى النمو بعد أو ممن ترقوا إلى مابعدها من مراحل . ويعدد الغزالى أطوار النمو بالنسبة للذة فيما يلى :

« أن الصبى فى أول حركته وتمييزه يظهر فيه غريزة يستلذ اللعب واللهو حتى يكون ذلك عنده ألذ من سائر الأشياء ، ثم يظهر بعده لذة الزينة ولبس الثياب وركوب الدواب ، فيستحقر معها لذة اللعب ، ثم يظهر بعده لذة الوقاع وشهوة النساء ، فيترك بها جميع ماقبلها فى الوصول إليها ، ثم تظهر لذة الرياسة والعلو والتكاثر، وهى آخر لذات الدنيا ، وأعلاها وأقواها ، كما قال تعالى « اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر » [١].

ثم بعد هـــذا تظهر غريزة أخرى يدرك بها معرفة الله تعالى ومعرفة أفعاله ، فيستحقر معها جميع ما قبلها ، فكل متأخر فهو أقوى ، وهذا هو الأخير (٢).

فغاية الإنسان تعرف بدرجة الكمال فى آخر مراحل نموه ولكن مقدرته على التعلم والإدراك تتوقف على المرحلة التى يمر فيها عندئذ .

هذا الموقف من « التعليم » مستمد من روح القرآن الكريم . فالقرآن لايعلم وإنما يذكر الإنسان بأن يفكر بآيات الله ، التى يصورها على أنها الدلائل لتوجيه

---

(١) سورة الحديد — آية ٢٠

(٢) الأحياء — كتاب المحبة والشوق — ص ٢٦٠٩

الإنسان فى سعيه وراء المعرفة . والإشارة إلى هذه الآيات واضحة فى كل صفحة من صفحات القرآن . ولاريب فى أن الآية الكريمة التى تقول « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم الحق »(١) توضح موقف القرآن فى هــذا الموضوع . وعبارة « لعل » فى آيات كثيرة مثلا ، تدل على موقف للقرآن فى غاية الأهمية من التعلم . فوجود كافة الشروط الخارجية لاكتساب المعرفة قد لا يعنى أن يتعلم الإنسان بحــكم الضرورة ، أن يصل إلى الحقيقة . فالمعرفة العقلية التى يستطيع الانسان إكتسابها تعتمد أيضاً على حالة قلبه « كمستقبل » .

وعلى ضوء هذا نرى اهتمام الغزالى بتربية الصفات والخصال التى يجب توافرها فى طالب المعرفة ، ليتمكن عن طريقها من تعهد بصيرته وتنميتها ، تماما كاهتمامــه بالأدلة الظاهرة التى تكشف فى النهاية عن حقيقة موضوعات المعرفة . وهو يستعيض عن علم الكلام بعلم المعــاملة للسعى وراء المعرفة . فالمعاملة توجه طالب العلم نحو هدفه النهائى بواسطة تدريسه ، كل ما يمكن نقله بالتعبير اللفظى ، بينما تؤكد المعاملة فى الوقت نفسه التفاعل الوثيق والمتماسك ، بين الفضائل والإتجاهات التى يجب على المرء أن يثبتها فى نفسه ، وبين قدرته على تفهم موضوعات المعرفة والخبرة . لكنها ، أى المعاملة ، لاتدعى على أى حال التعبير عن الوحدة فى هذه العملية . وكل ما تستطيع أن تفعله ، هو أن تؤكد أن الانسان يستطيع أن يوجه نفسه بين جميع الجوانب المختلفة للمعرفة والخبرة ، عن طريق تنمية حال فى نفسه تكون النواحى المختلفة لشخصيته كلها فيها متحدة فى كل متناسق . وتكون الشخصية الكاملة المتحققة وسيلته الوحيدة لرؤية الوحدة التى تربط بين الدرجات المختلفة فى معرفته وفى خبرته بالوجود .

وينطبق هذان الاعتباران ، أى القيود الموجودة فى اللغة والتى تحول بينها وبين نقل الحقيقة كاملة ، ودرجة استعداد طالب المعرفة لمعرفة الحقيقة ، على كل موضوع فى المعرفة ، إذ أن كل شىء فى هذا الوجود له جانب روحى — أى لا تدركه الحواس — وراء جانبه المشاهد .

---

(١) سورة فصلت — الآية ٥٣

وأهمية هذين الاعتبارين تبرز بوضوح أكثر عندما يناقش الغزالى أبواب الإيمان . فكل باب من أبواب الإيمان تفترض معرفته على مستوى اليقين، توافر ثلاثة عناصر عند العارف وهذه العناصر مترابطة ولا يمكن تجزئتها فى الواقع ، وإن كنا نفرد كلا منها عن مستوى المعاملة . والعناصر الثلاثة التى تؤلف اليقين هى العلم ، ويعنى نوع المعرفة الخاصة بذلك الباب من أبواب الإيمان ، والحال ، وتعنى حالة القلب ، أو الصفات التى يجب توافرها فيه كعالم بذلك الباب،والعمل وهو السلوك المتصل بتلك المعرفة وذلك الحال من الوجود من ناحية ، والذى يعكس نوعيتهما ويؤكدهما من ناحية أخرى .

وهكذا يتحتم على طالب المعرفة ليكون على يقين من حقيقة التوكل أو من حقيقة التوبة مثلا، أو من حقيقة غيرهما من الأبواب التى يصنف الغزالى الإيمان على أساسها ، أن يكون قد تحقق فى نفسه العلم والحال والعمل . المتعلقة بباب من هذه الأبواب . فهذه هى العناصر الثلاثة المترابطة التى يتألف منها كل باب من أبواب الإيمان .

فالعلم وحده غير كاف ، كما لا يمكن تحقيقه دون وجود العنصرين الآخرين. وعلى الرغم من إمكانية نقل جزء من العلم فى هذه الأبواب عن طريق الآخرين، إلا أن هذا العلم ناقص ، وذلك لأنه ينقل محدوداً بحدود اللغة التى تعجز عن نقل الحقيقة كاملة . ويكون اليقين فى أبواب الإيمان،عملا بحقيقة الإنسان بصورة خاصة . ويتوصل إليه عن طريق العلم والتجربة الشخصية والسلوك المتصل بهذه الأبواب فى حياة مستمرة من النمو الذاتى ، فالعلم يوجه الإنسان نحو تحقيق هذا الهدف. وعلى طالب المعرفة ليتمكن من معرفة مايحاول العلم أن ينقله إليه، أن يكتشف لنفسه ماتدل عليه لغة هذا العلم ، ويتحقق هــــذا عن طريق ذلك النوع من الرياضة النفسية التى سبق لنا أن شرحناها فى الفصل السابق .

ويتجنب الغزالى ، إلا فى بعض الحالات الخاصة والنادرة ، أسلوب البرهان على نقل العلم بالله ، أو بأية حقيقة روحية أخرى . ولعل أقسى ما يأخذه على المتكلمين والفلاسفة أن البراهين التى يستخدمونها عقيمة بطبيعتها وعاجزة عن نقل العلم بها . فالبراهين تتجاهل الاستعداد عند طالب العلم لتقبل الحقيقة ، كما

تتجاهل قدرته على فهم حقائق الأمور التى تحاول الألفاظ التعبير عنها وشرحها. ويقوم الفلاسفة والمتكلمون بتنظيم مادتهم وتصنيفها على أساس قواعد العقل، فقط، وهى قواعد لا تصلح لتمثيل حقيقة الأمور الدينية تمثيلا كاملا. ومع ذلك فإن البرهان له دور تعليمى مهم عند الغزالى. فهو مفيد من ناحية وله خطورة من ناحية أخرى. وتقوم فائدته على أنه يؤمن لطالب العلم قاعدة ثابتة على مستوى إدراكه، أما خطورته فهى ادعاء البرهان على أن يعرض الحقيقة عرضا كاملا. ويكتسب طالب العلم فى الحالة الأولى بعض التوجيه المبدئى لمستوى تفهمه، ويساعده ذلك على عدم الاستسلام اليأس فى طلبه للحقيقة، أما فى الحالة الثانية فإن الفيلسوف قد يترك طالب المعرفة وقد حمله إحساساً من الرضى والقناعة فى تحصيله، فيمنعه بذلك عن المتابعة والتعمق ليصل إلى المستوى اليقينى من المعرفة.

ولعل أعظم إسهام يستطيع التعليم أو الكتابة تقديمه فى نقل الحقيقة هو، كما يرى الغزالى على ضوء مفهومه للمعاملة، نقل تلك النواحى من الحقيقة التى تقع ضمن حدود الإدراك الحسى، والتحقيقات العقلية. ولكنه مع ذلك يعترف ويحذر بأن هذا النقل لا يعدو أن يكون إعداداً للإنسان ليقوم هو بنفسه باكتساب الحقيقة. وتكون الأمور التى تتعدى حدود الإدراك الحسى والعقل، فوق مستوى الكتابة والتعليم. وتكون المعرفة فى هذه الحالة، تصويراً شخصياً أساسه كل ما فى المعاملة من علم وتجربة. وتكون المعاملة فى مجموعها، دليلا على طبيعة الأمور الدينية تماماً كما يكون عالم المشاهدة دليلا على عالم الملكوت. وتكون المعاملة ضرورية لتوجيه طالب العلم، وتحديد إتجاه بحثه عن الأمور الدينية، وإن كان اكتشاف حقيقتها عملا شخصيا يحققه الإنسان بصورة خاصة. ومن الضرورى تجنب البراهين فى القضايا الروحية الصافية، إلا إذا كان هناك ما يبرر اللجوء إليها تبريراً كافيا. «فمعرفة الروح الإنسانية صعبة جداً، لأنه لم يرد فى الدين طريق إلى معرفته إذ لا حاجة في الدين إلى معرفته. لأن الدين هو المجاهدة، والمعرفة علامة الهداية كما قال سبحانه وتعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا» . ومن لم يجتهد حق اجتهاده ، لا يجوز له أن يتحدث معه فى معرفة حقيقة الروح[١] » .

ومع هذا فنحن نرى فى بعض كتب الغزالى ورسائله بعض الحجج والبراهين التى تحاول إقامة الدليل على وجود الله ووحدانيته . وسنناقش على سبيل المثال الأسس التى يبرر بها الغزالى كتابة رسالته المشهورة « برسالة القدس » التى يعرض فيها « البراهين » على وجود الله بالطريقة التقليدية . (٢) .

وتعتبر «رسالة القدس» من أكثر محاولات الغزالى وضوحاً فى عرض البراهين على وجود الله وصفاته الحسنى . ويشير اسم هذه الرسالة إلى أن الإمام قد كتبها بعد أن أضاء الله قلبه بنور اليقين ، عندما كان فى مدينة القدس ، إبان جولته الصوفية المشهورة . وكانت البراهين والحجج التى أوردها فى هذه الرسالة معروفة عند فقهاء عصره ، وقد نحا هو فيها منحى المتكلمين بمنتهى الدقة والتقليد . ولا ريب فى أن المتكلمين ربما أعتبروا هذه الرسالة عملا رائعاً فى عرض الحقيقة على أرفع صعيد ، وإذاما تجاهلنا مافى الرسالة من سهولة نسبية فى اللغة ، وهما من خصائص أسلوب الغزالى فى جميع كتاباته ، فإننا لا نجد فى الواقع فرقا بين مضمونها وبين كتاب « الإرشاد » للجوينى ، وهو الكتاب الذى جعل من أستاذ الغزالى هذا أحد كبار علماء الكلام . ولعل الفرق الوحيد بينهما أن كتاب « الإرشاد » كتب للخاصة بينما كتبت « الرسالة » لعامة المسلمين . ولعل هذا الفرق فى الهدف وفى مجـال الإهتمام ، هو أحد الأمثلة البارزة التى تمكننا من تقدير إسهام الغزالى الضخم فى الفكر الإسلامى .

ولعل من المهم كل الأهمية ، أن هذه الرسالة ، جاءت فى كتاب الأحياء فوراً بعـد الهجوم العنيف الذى شنه الغزالى على النظام التقليدى الذ يتبعه علماء الكلام ، وبعد عرض آرائه فى تفسير الحقائق الروحية التى ورد ذكرها فى

---

(١) كيمياء السعادة — ص ٩

(٢) رسالة القدس أو « لوامع الأدلة للعقيدة » هى الرسالة التى كتبها الغزالى بالقدس وتكون هذه الرسالة الفصل الثالث فى كتاب قواعد العقائد من الاحياء ص ١٨٠ .

الشرع . ومع هذا فإن الرسالة لا تخرج فى روحها وأسلوبها ومستوى تفكيرها عن علم الكلام ، ومن حقنا هنا أن نتساءل والحالة هذه عن الأسباب التى دفعت الغزالى إلى تقليد أسلوب المتكلمين فى هذه الرسالة ، والتى حدت به إلى عرض البراهين على وجود الله . ولقد أحس الغزالى نفسه بغرابة هذا الموقف إذ يرد إحساسه هذا فى المقدمة التى وضعها « لرسالة القدس » .

فهو يقول فى هذه المقدمة أن مادفعه إلى كتابة الرسالة هو خوفه من أثر الكلام الباطل على عقول الذين لا يستطيعون تمييز الحق من الباطل وعلى عقول الذين لا يستطيعون تكريس حياتهم كلها فى طلب الحقيقة . ولعل وجود « الكلام الباطل » فى مجتمع من المؤمنين يجعل من الضرورى وضع مقابل له من « الكلام الصحيح » . ولولم يكن الكلام منتشراً ، ولم تكن الحجج الباطلة منتشرة فى مجتمع المؤمنين غير المدربين فى صنعة الكلام لكانت أية محاولة لإقامة البرهان على وجود الله ، وشرح صفاته بالكلام، إنما تدل على جهل صاحبها بحقيقة هذه الأمور . والإيمان بالله يولد مع الإنسان فى فطرته ، وليس فى وسع الانسان أن ينجو من حث الفطرة للبحث عن خالق الوجود ، أو من الرغبة فى الوصول إلى تفسير مرض للوجود . يضاف إلى هذا أن فى القرآن الكريم عدداً كبيراً من الآيات تهدى إلى الإيمان . وتتطلب هذه الآيات نوعاً من التأمل الذى يستطيع الإنسان العادى القيام به، وهى كافية لأن تهديه إلى الايمان بالخالق الواحد ، الذى يهيمن على الكون كله ، كما أنها تكفى طالب المعرفة إلى السعى وراء آفاق لانهاية لها فى طلبه الله .

وإذا مااستثنينا مناهج الصوفية والفلاسفة ، فإن علم الكلام كان المنهج الغالب على مختلف المدارس الشرعية الفكرية بما فيها أهل السنة ، ولو يكن العامة قادرين على التمييز بين الباطل والحق فيما يتضمنه علم الكلام من دهاء ومكر . فكان ايمانهم معرضاً للخطر من بعض الذين يعرضون العقائد الزائفة تحت ستار الكلام. وكانت وجهة نظر الغزالى أن الكلام ، وإن كان كمنهج عاجزاً عن إكتشاف الحقيقة أو التعبير عنها ، إلا أنه قادر إما على التأثير على سلامة عقائد العامة أو على حمايتها من هذا التأثير . وكان هدفه من « رسالة القدس » حمايته عقائد العامة

إذ رأى من الضرورى تزويدهم بأداة صحيحة يستطيعون إستعمالها فى تمييز الصحيح من الباطل فيما يسمعونه من الكلام وكان لا بد لمثل هذه الوثيقة إذن من أن تستعمل نفس التعابير والاصطلاحات الكلامية ونفس المنهج الكلامى .

ولهذا لم توجه رسالة القدس هذه إلى طالب العلم الرغبة فى معرفة الحقائق الروحية ، كما لم يقصد منها أن تكون تعبيراً صادقا عن هذه الحقائق ، فإذا حفظها الناس ، وعرفوا تعابير الكلام ومصطلحاته ، ربما استطاعوا أن يميزوا الباطل فى كلام بعض المتكلمين ، عن طريق مقابلة ماتعلموه من هـــذه الرسالة بكلامهم . وقد أوضح الغزالى هدفه هذا عندما قال عن رسالته أن « فيها لوامع من الأدلة مختصرة من غير تعمق » [١] ، وهو لا يدعى فى الواقع أنها تزيد عن أن تكون خطوة أخرى فوق العقيدة المبسطة الخالية من الحجج المنطقية ، التى كان الغزالى قد وضعها لطلاب المدارس ليحفظوها .

وكان الغزالى مقتنعاً بالنسبة لإيمان العامة بأن الفطرة الموجودة فى كل إنسان حافز كاف للبحث عن الله ، وأن الشواهد العديدة والكثيرة الوارة فى القرآن الكريم كافية لارضاء هذه النظرة . وكان يرى أن البراهين اللفظية على وجود الله لم تكن غير ضرورية فحسب ، وإنما كانت خطيرة من حيث أنها تدعى إمكانية نقل العلم بالله إلى الآخرين . ولعل العبارة الأخيرة فى مقدمة « رسالة القدس » تكشف النقاب عما أحس به الغزالى من تردد فى اللجوء إلى البرهان لإثبات وجود الله فبعد أن يقول « بأن فى فطرة الإنسان وشواهد القرآن ، ما يغنى عن البرهان » ، نراه يقول . . « ولكننا على سبيل الاستظهار واقتداء بالعلماء النظار نقول .. » [٢] وكان هدفه من رسالته هذه حماية العامة من المنطق الباطل .

وليس الغرض من هذا العرض تأكيد اهتمام الغزالى البالغ بحماية عقائد العامة ، ولكن كان الغرض منه أن نوضح بأن الغزالى لم يكن يرى فى فن البراهين والحجج فى ميدان الحقائق الروحية سوى مجرد وسيلة للحماية وليس مرشداً إلى

---

(١) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ٨٠

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٨٣

العلم الصحيح . وقد عبر عن هذه الفكرة تعبيرا واضحا وقويا فى مكان آخر فى العبارة التالية :

« وإنما يتميز المتكلم عن العامى ، بصنعة المجادلة والحراسة ، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة ، فلا يحصل من علم الكلام . بل يكاد أن يكون الكلام حجابا عليه ومانعا عنه »[1] .

وقد سبق لنا أن رأينا أن نقطة التحول الحاسمة فى حياة الغزالى الروحية والفكرية ، كانت عندما اكتشف عقم مناهج علماء الكلام ، كوسيلة لمعرفة الحقائق الروحية . وكان اكتشافه هذا أعظم ما قدمه إلى الإسلام من اسهام . ورأينا من قبل أيضاً أن الغزالى لم يختلف مع المنطق كمنطق ، وإنما كان اختلافه مع الأهمية التى كان العلماء يعطونها له فى استخدامه كأداة لمعرفة الله. وقد هبطت مكانة البرهان عند الغزالى فى القضايا الروحية من منزلتها السامية فى العلوم الدينية إلى منزلة الشر الذى لابد منه لحماية عقائد العامة .

ولم يهدف الغزالى ، عن طريق تحطيمه لادعاءات الكلام ، وإبراز حدوده وعيوبه بصورة مقنعة إلى إنقاذ السنة من الوقوع أسيرة للعبارات وأشكال التعابير المنطقية فحسب ، بل أراد أيضا أن يحررها من خطر التزمت العقيدى المرتبط بالإيمان بأن اللفظ والمنطق قادران على ضبط جميع جوانب الحقيقة .

ولعل من المجدى قبل البحث فى مبدأ التوحيد كالغاية النهائية فى فكر الغزالى ، أن نستعيد الآيات القرآنية المتعلقة بطبيعة الله .

يقول تعالى :

« الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه بعلم

---

(١) الأحياء - كتاب العلم ص ٣٩

ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم(١) » .

وقد أوحت الآية الكريمة التالية من سورة النور للغزالى برسالته المشهورة « مشكاة الأنوار » التى حاول أن يطبق فيها نظرياته عن درجات المعرفة ، التى يسميها هناك بدرجات التنور ودرجات الظلام ، كمنهج فى تفسير آية النور وآية الظلمات . وسنعود إلى البحث فى مشكاة الأنوار فى مكان آخـــر . قال تعالى :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لاشرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار . نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شىء عليم »(٢).

ولعل أهم ما يرد فى القرآن الكريم من توكيدات ، هو التأكيد على وحدانية الله المطلقة . فالله هو المهيمن على كل شىء ، صغيره وكبيره ، وليس الكون إلا سنة واحدة ، سنها الخالق الأوحد بمعرفته وحكمته بحيث يسير فيه كل شىء وفق هذه السنة التى وضعها الله له . ولكل شىء مكانه وأهميته المقدرة له ضمن هذه السنة الإلهية ، وليس ثمة ما يخلق عبثاً أو بدون غاية . ولذلك فلكل شىء قداسته ، إذ أنه تعبير للحكمة الإلهية ويرى الله عز وجل كل شىء ويرقبه ، فهو أقرب إلى الإنسان من حبل وريده ، ويجزى كل امرىء بعمله ، والله تعالى غنى عن عباده لاتقيده المفاهيم البشرية للعدل ، مع أنه سبحانه وتعالى ، قد أوحى بها إلى انبيائه ورسله بجزء من سنته لخير البشر . وهو الرحمن الرحيم ولا يفر من

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥

(٢) سورة النور الآية ٣٥

عدالته أحد ، ويحب الله من اكتشف وعرف وأطاع ارادته تعالى فى خلقه . وهذه الطاعة هى سعادة الإنسان ، ولا يعصى الله ويخالف إرادته إلا من استمر فى جهله ، ومن استمر فى جهله استمر فى شقائه . ومع أنه القادر تعالى على كل شىء، إلا أنه لا يبدل سنته التى سنها لخلقه .

وكان التوحيد أهم مبدأ فى الإسلام ، قبل الغزالى ، فلما جاء الإمام طور هذا المبدأ إلى مبدأ شامل ، ضم فيه جميع آفاق المعرفة والخبرة الإنسانية ووحد بينها فى كل واحد متكامل مترابط . وهذا الكل يراه طالب المعرفة فى نهاية رحلته الطويلة فى طلب الحقيقة . فتصبح آفاق المعرفة والخبرة المختلفة من طبيعية وغيبية وعلمية وإحساسية وعاطفية وادراكية وروحية وأخلاقية وسياسية واجتماعية وقانونية وإقتصادية مترابطة فى كل واحد ، إذا وصل الإنسان إليه استطاع أن يفهم كل واحد من هذه الميادين فهما أوسع وأعمق .

فبعد أن اكتشف الغزالى عقم علم الكلام ، واكتشف الصفات التى يجب أن تتوافر عند الإنسان ليعرف الأمور الروحية ، ركز جهوده كلها فى تطوير هذا النظام الشامل . وجعل من صفات الله الحسنى ولاسيما الوحدانية ، الغاية النهائية التى يجب أن تتحكم فى عملية النمو نحو الكمال الكامل ، والتى عندها يرى الإنسان وحدة الوجود كله ، « بمعنى أنه لم يحضر فى شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد . وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد » (١)

ووحدة الله تعالى هى الغاية النهائية للمعرفة والخبرة ، لاتطلب لطريقة مباشرة ، ولكن بما يعبر عنها فى وحدة الوجود ، كما أنها لاتطلب عن طريق الجهد العقلى وحده ، إذ تفترض معرفتها نموا كاملا متكاملا فى الإنسان الذى يرى على المستوى الصوفى من وجده الجوانب الروحية فى نفسه وفى العالم ، والذى أقام الوحدة فى نفسه وصار بذلك قادراً على رؤية وحدة الله تعالى .

---

(١) كتاب المحبة والشوق والانس والرضا من الأحياء ، ص ٢٦٢٥

فمبدأ التوحيد يخدم كهدف يتوجه نحوه طالب المعرفة . ويخدم كافتراض فى أن كل الوجود وكل مايحدث فيه هو كل واحد خاضع لإله واحد . ويخدم كمفتاح للمعرفة ، يتقبله المبتدىء أولا بالتقيد والإيمان ، ثم بالعقل ، ثم يتوجه بعد ذلك ليرى وحدة الوجود مع الكثرة فى الأشياء ، ووحدة نفسه مع جوانب شخصيته المتعددة .

وأكثر الفقرات وضوحاً فى كتابات الغزالى عن مفهومه الشخصى لله موجودة فى كتاب « المحبة والشوق والأنس والرضا » من كتاب الأحياء ، والتى تبدا بـ « واعلم أن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى » (١) . وسنتقل فيما يلى صورة لما قاله الغزالى فى هذه المناسبة ، ليرى القارىء أن الغزالى ، لا يحاول أكثر من عرض أمثلة قد تعين إلى الوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى .

ومعنى الجملة السابقة بأن الله هو أظهر الموجودات وأجلاها ، أن من بين موضوعات المعرفة يجب أن تكون معرفة الله تعالى أول مايكتسبه الانسان وأسهل الأشياء على فهمه ، لكن الواقع هو عكس هذا ، فما هو التفسير لذلك ؟ ويرى الغزالى فى المثل التالى ما يخدم غرضه فى هذه المسألة :

إذا رأينا إنساناً يكتب ، نتبين على الفور أن هذا الإنسان حى ، وأنه يملك العلم والقدرة والإرادة على الكتابة . ولكن ليس من بين هذه الموضوعات فى المعرفة ما يدرك بحواس ؛ وكل ما نملكه من دليل على معرفتها هو حركة الإنسان أثناء الكتابة ، ولكن بهذا الدليل وحده ، يتبين لنا أن هذه الصفات هى أظهر وأجلى لنا من سائر صفات ذلك الكاتب بما فى ذلك صفاته الظاهرة التى ندركها بالحواس ، ولا نستطيع معرفة صفاته الظاهرة بملاحظة يده وحدها ؛ وكذلك لا نستطيع التيقن من بعض صفاته الظاهرة الأخرى ، كمقدار طوله ، واختلاف لون بشرته وغير ذلك من صفاته . أما حياته وقدرته وارادته وطاقته على الكتابة وكونه إنساناً ، فكلها أمور جلية لنا وواضحة لدينا ، وإن كانت حاسة البصر عندنا لاترى أكثر من حركته التى لاعلاقة لها بهذه الصفات على الإطلاق .

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٢٥

وتقوم نظرية الغزالى فى المعرفة وراء هذا المثال . فهنالك ثلاثة عناصر أساسية فى عملية المعرفة هذه . وأول هذه العناصر هووجود شىء خارجى يقبل المعرفة ، وهذا هو الإنسان الذى يكتب والعنصر الثانى هو أن هناك من يرى ويدرك هذا العمل ، والعنصر الثالث هو أن الإدراك عملية وليس حادثا بسيطاً . وهذه العملية هى التى تهمنا فى مجال بحثنا هذا هنا ، فهى تبدأ بالإدراك الحسى ، وفى هذه الحالة لا يمكن أن نبدأ ببداية أخرى . فحاسة البصر تربط بين من يرى وبين ناحية معينة من الشىء المنظور ، ولكن كل ما تحمله هذه الحاسة إلى الذى يرى هو دليل ، ويكون هذا الدليل أساساً كافيا لادراك الصفات الأخرى ، التى لايمكن إدراكها فى هذه الحالة إلا بهذا الدليل . وهذه المعرفة الناتجة لصفات الشخص المشاهد هى فوق إدراك الحواس ، وتحدث بصورة كلية فى نفس الذى يرى فهى إذن معرفة للذى يرى لذاته هو وتصبح له أساسا لمعرفة مايشاهده ، فالذى يرى يعرف عن طريق معرفته بذاته ، أن الحركة التى جاءت حاسة البصر بها ، لايمكن أن تقع إلا إذا كان الشىء الذى تقع فيه ، يملك الحيـــاة والقدرة والإرادة والمعرفة .

وهذه الناحية الأخيرة فى عملية المعرفة ، هى التى تسمى بالفهم . ويقوم الفهم فى هذه الحالة على عنصرين أساسيين أولهما : الأدلة التى تصل من الخارج ؛ وثانيهما معرفة المدرك لنفسه التى بها يفسر هذه الأدلة .

ونصل من هذا إلى أن ثمة عملية مشابهة تقع فى مجال معرفة الله . والفرق الوحيد بين معرفة حياة الكاتب وقدرته وارادته وعمله كما فى المثال السابق وبين معرفة صفات الله الحسنى يقوم فى أن خصائص الكاتب وصفاته توجد فى شىء نستطيع رؤيته وتمييزه بحواسنا ، فالكتابة التى نراها هى نتيجة لايمكن أن توجد إلا إذا وجد كاتبها . فنحن نرى الكاتب كله من ناحية ، وندرك نوع حركته من الناحية الأخرى . ولايمكن أن تحدث هذه الحركة إلا فى شىء مثلنا ، أى شىء يملك الحياة والقدرة والعلم ليستطيع الكتابة . أما بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى فكلما تستطيع حواسنا نقله إلينا عنه هو الحركة ، أو الكتابة بالنسبة إلى المثال الذى ذكرناه . إذ أن ما تنقله لايتعدى آثار الفاعل ، أما الفاعل

نفسه فلا . ولكن عن طريق معرفتنا بأنفسنا نستطيع أن نستنتج وجود كائن أعظم يملك الصفات التى بها يصبح كل ما نشاهده ممكنا ، أو على حد تعبير المثال ، لابد من وجود كاتب أعظم لهذا الكون ،فنحن نرى « الكاتب» وندرك بالتالى صفاته وحقيقة وجوده . « فكل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة » دليل على وجوده ، وكل دليل مما نشاهده يعيننا على المزيد من معرفة صفاته تعالى . . وفى هذا يقول الغزالى . .

« بل أول شاهد عليه أنفسنا وأجسامنا ووأصافنا ، وتقلب أحوالنا ، وتغيير قلوبنا ، وجميع أطوارنا فى حركاتنا وسكناتنا . وأظهر الأشياء فى علمنا أنفسنا ، ثم محسوساتنا بالحواس الخمس ، ثم مدركاتنا بالفعل والبصيرة . وكل واحد من هذه المدركات له مدرك واحد وشاهد واحد ودليل واحد »[١] .

وعلى طالب المعرفة أن يعرف نفسه والكون قبل أن يتمكن من معرفة الله ، وكلما ازدادت معرفته بالكون كلما توسعت معرفته بالله ، لكن معرفة النفس والكون ليست الغاية النهائية، وإنما غايته هى معرفة الله عن طريق معرفة أفعاله، لا يرضى بمعرفة جانب من جوانب الوجود ، وغاية هذا الطالب هى فهم الوجود فى جميع جوانبه وزواياه الممكنة على أنه كل واحد من خلق إله واحد . فتكون معرفة كل جانب دليلا إضافياً يؤدى إلى المزيد من المعرفة الشاملة للكل . ويملك طالب المعرفة فى الطريق التى تصل به إلى معرفة الله عدداً من الأدلة فى نفسه وفى العالم تدل على وجود القدرة والنظام والحكمة ... والوحدة . . وهذا الطالب نفسه هو المعيار الذى به تدرك هذه الأدلة،وعليه إذا أراد أن يكون معياراً صادقاً أن ينمى مداركه ليبلغ حدود الكمال فى نفسه . وفى نموه هذا يجب أن يسير بتوجيه من الشرع ومن العلوم والتجارب الإنسانية . أما أن يصل إلى اليقين فى وجود الله ، أو يصل إلى معرفته تعالى بدون هذه الوسائل فغير متيسر لطالب المعرفة إلا إذا شاء الله ، فمعرفة الله هى نهاية الرحلة وليست بدايتها . وأما رياضة

---

(١) الأحياء — المحبة والشوق ص ٢٦٢٥

النفس ومعرفتها ومعرفة الكون فهى الوسائل التى يعتمدها طالب المعرفة فى رحلته للوصول إلى هدفه النهائى .

ويناقش الغزالى فى كتابه « الأحياء » مبدأ التوحيد بالتوكل . ومبدأ التوحيد هو مايجمع بين الجوانب المختلفة من فكر الغزالى كله ، فبدأ التوحيد هو الذى يؤلف بين الظاهر والباطن فى الوجود ، وهو المبدأ الذى يربط فى النهاية من ناحية فلسفة المعرفة ، بين درجات المعرفة والخبرة المختلفة ومجالاتها ويوحدها فى كل واحد . وهو المبدأ الذى يوجه من الناحية النفسية التجارب العاطفية العادية للانسان ويوجه نموها نحو التكامل الكلى . ففى كتاب « المحبة » من الأحياء يجعل الغزالى التجارب العادية فى الحب هى الأصل الذى إذا نما نمواً كاملا ومتكاملا مع غيره من صفات الإنسان ، كان الأساس فى تفهم محبة الله سبحانه وتعالى . وفى كتاب « التوبة » تحدث التوبة فى القلب الذى حقق الوحدة مع نفسه ومع ما حوله.أما من الناحية الاجتماعية فمبدأ التوحيد هو الذى جعل الغزالى يرى الوحدة بين الجنس البشرى ، ويرى التكامل بين أنواع الحياة المختلفة عند أجناس البشر . ولقد أوضح هـــذه الفكرة تمام الإيضاح فى كتاب « الشكر » وكتاب « ذم الدنيا » وغيرها من الأحياء ، وسنقوم بمناقشة بعض النواحى المتعلقة بهذه الفكرة فيما بعد . أما من الناحية السياسية فإن مبدأ التوحيد هو الذى يخلق الرابطة الوثيقة بين أعمال الحياة الدنيا ، وبين قضايا وأمور الدين ، أى الحياة التى تتصل بالنمو الذاتى للإنسان . وقد أوضح هذه الفكرة إيضاحاً كافيا فى كتاب « العلم » وفى كتاب « ذم الدنيا » .وهو فى الكتاب الأول (العلم) يقسم النشاطات الإنسانية كلها إلى « علوم » مترابطة فى كل شامل ، منها ما يتعلق بالدين ومنها ما يتعلق بالدنيا . وإذا أردنا الإيجاز قلنا إن مبدأ التوحيد هو المحور الأساسى الذى تقوم عليه نظريات الغزالى الفكرية كلها .

وهو يناقش التوحيد فى مفهومه الفلسفى كما قلنا مع مناقشته للتوكل.والفقرة التالية المقتبسة من كتابات الغزالى تعتبر من الناحية الأولى مثلا على أسلوبه فى مناقشة قضايا الإيمان كما تعتبر من الناحية الثانية تمهيداً لمناقشات تالية . فهـــو يقول . .

« اعلم أن التوكل من أبواب الإيمان . وجميع أبواب الإيمان لاتنتظم إلا بعلم وحال وعمل . والتوكل كذلك ، ينتظم من علم هو الأصل ، وعمل هو الثمرة ، وحال هو المراد باسم التوكل . فالعلم هو الأصل ، وهو المسمى إيماناً فى أصل اللسان ، إذ الإيمان هو التصديق ، وكل تصديق بالقلب فهو علم ، وإذا قوى سمى يقينا ، ولكن أبواب اليقين كثيرة ، ونحن إنما نحتاج منها إلى مانبنى عليه التوكل ، وهو التوحيد ، الذى يترجمه قولك : (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) والإيمان بالقدرة التى يترجم عنها قولك (له الملك) ، والإيمان بالجود والحكمة الذى يدل عليه قولك (وله الحمد) »

« فمن قال : لا إله إلا الله وحده ، لاشريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير ، تم له الإيمان الذى هو أصل التوكل ، اعنى أن يصير معنى هذا القول وصفا لازما لقلبه ، غالباً عليه » ،

« فأما التوحيد فهو الأصل ، والقول فيه يطول ، وهو من علم المكاشفة ، ولكن بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال ، ولايتم علم المعاملة إلا بها . فإذا لا تتعرض إلا للقدر الذى يتعلق بالمعاملة . و إلا فالتوحيد هو البحر الخضم الذى لاساحل له » (١)

ويميز الغزالى بين أربع مراتب فى إدراك التوحيد . فالمرتبة الأولى من التوحيد هى « أن يقول الإنسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين » (٢) . فمثل هذا الإنسان مسلم فى عين المجتمع من الناحية الشرعية ، وذلك لأن الشريعة لاتستطيع الحكم على النوايا الباطنة للإنسان . أما فى نظر الله سبحانه وتعالى فالوضع مختلف ، إذ أن الله وحده هو القادر على

---

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ١٥٨

(٢) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ١٥٨

معرفة حقيقة ما يضمره الإنسان . أما المرتبة الثانية فى التوحيد فهى « أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام » (١)

وتكون المرتبة الثالثة فى التوحيد « أن يشاهد ذلك بطريق الكشف ، بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار » (٢)

أما المرتبة الرابعة فى التوحيد فهى ...

« أن لا يرى فى الوجود إلا واحداً ، وهى مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية « الفناء فى التوحيد » . لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً ، فلا يرى نفسه أيضاً وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانيا عن نفسه فى توحيده ، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق » (٣)

ويرفض الغزالى فكرة الفناء ، على اعتبار أن النفس البشرية تذوب وتفنى فى الذات الكلية . فالله سبحانه وتعالى غير مايخلق ومايخلق لايصبح جزءا منه . فالنفس الإنسانية كيان قائم بنفسه ، أما «الفناء» فهى حالة غيبية متطرفة للقلب ، تصبح النفس فيها غير واعية لذاتها ، فى تلك اللحظة الخاطفة عندما لاترى فى الوجود إلا واحداً

وتسير هذه المراتب الأربع لتفهم التوحيد جنباً إلى جنب مع أربع مستويات من نمو النفس ، ومع أربع أنواع من المؤمنين . فالأول موحد بمجرد اللسان لا بالقلب ؛ ومع ذلك فإن على الناس أن يقبلوا به مؤمنا ، إذ ليس من حقهم ولا فى وسعهم أن يصدروا الأحكام على المعتقدات الباطنية للآخرين إلا على ضوء الادلة

(١) الأحياء — كتاب التوحد والتوكل ص ٢٤٩٥

(٢) الأحياء كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٥

(٣) الأحياء — كتاب التوكل ص ٢٤٩٥

المستمدة من الإدراك الحسى ، وهى فى هذه الحالة سماع الإنسان وهو يعلن شهادته بوحدانية الله . أما النوع الثانى من المؤمنين وهو يضم غالبية المسلمين فيقبل بوحدانية الله بقلبه .

« فهو موحد بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظة (بأن لا إله إلا الله) ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب ، ليس فيه إنشراح وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة » (١)

وأما المقام الثالث من التوحيد ، وهو الذى يهمنا كثيراً فى نقاشنا الحالى ، فهو الذى يبنى عليه التوكل (وإن كان هنالك مقام رابع « لا يجوز الخوض فيه ») ، وحاصل المقام الثالث هو :

« أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله تعالى ، وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر ، إلى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم ، فالمنفرد بإبداعه واختراعه ، هو الله عز وجل ، لاشريك له فيه » .

« وإذا انكشف لك ، لم تنظر إلى غيره ، بل كان منه خوفك ، وإليه رجاؤك ، وبه ثقتك ، وعليه اتكالك ، فإنه الفاعل على الانفراد دون غيره ، وماسواه مسخرون لااستقلال لهم ، بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض . وإذا انفتحت لك أبواب المكاشفة ، اتضح لك هذا اتضاحاً أتم من المشاهدة بالبصر » (٢)

---

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٧ — ٢٤٩٨

(٢) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٧ — ٢٤٩٨

ومن الطبيعى أن يكون السؤال الأول الذى أثاره الغزالى ، هو كيف يمكن التوفيق بين كثرة مافى الكون من أشياء وبين مبدأ التوحيد على هذا المستوى من الفهم فهو يقول ...

« وكيف يتصور أن لايشاهد إلا واحد ، وهو يشاهد السماء والأرض ، وسائر الأجسام المحسوسة ، وهى كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحداً .

« فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات . . . فإن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة وإعتبار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والإعتبار .

« وهذا كما أن الإنسان كثير إذا التفت إلى روحه وجسده ، وأطرافه وعروقه واحشائه ، وهو باعتبار آخر ، ومشاهدة أخرى واحدة ، إذ نقول انه إنسان واحد ، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد . وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه والفرق بينهما أنه فى حالة الأستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق ، وكأنه فى عين الجمع ، والملتفت إلى الكثرة فى تفرقه

« فكذلك كل مافى الوجود من الخالق والمخلوق ، له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد . وبإعتبارات أخر سواه كثير . وبعضها أشد كثرة من بعض . ومثاله الانسان ، وإن كان لايطابق الغرض . ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحدا ...

« وهذه المشاهدة التى لايظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تدوم ، وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الأكثر . والدوام نادر عزيز . »(١)

---

(١) الأحياء ـ كتاب التوحيد والتوكل . ص ٢٤٩٦ ـ ٢٤٩٧

ومن المهم الآن أن نفهم مفهوم الغزالى للكون لنربط هـذا المفهوم بفكره .

فالكون عند الغزالى وجود ذاتى وهو « الوجود الحقيقى خارج الحس والعقل ، ولكن ، يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه أدراكا [١] فكل مايقع ضمن حواسنا أو أدراكنا يكون قد مر بمراحـل متعددة من الوجود . وأول ظهوره يكون على الصعيد الروحى فى علم الله وإرادته ، ثم يمر عبر تيار روحى إلى صعيد أدنى رتبة ، تظهر صورته على اللوح المحفوظ ، ثم يتخذ الشكل الحقيقى عن طريق وسائط الجند المسماة بالملائكة ، ويصبح عندئذ قابلا للإدراك عن طريق الحواس أو العقل . وهكذا فإن لطف الله ورحمته وعنايته متعلقة بالأشياء كلها ، وأنها لانهاية لهـا لما ترى فى النبات والحيوان والمعادن من سعة القدرة وحسن الصورة والألوان» [٢] فكل مافى الكون أو مايمكن أن يكون لابد وأن يظهر أولا فى اللوح المحفوظ . ويشبه الغزالى هـذا اللوح ، بالمخطط الذى يضعه المهندس لرسم بنائه ، على اعتبار أن البيت الفعلى ليس إلا نسخة من الفكرة التى صورها فى مخططه .

والوجود الحقيقى لما فى اللوح المحفوظ ، من وجهة نظر الإنسان إما جسمانى ظـاهر ، أى يدرك بالحواس ، أو روحانى باطنى ، ولا يدرك إلا بالعقل أو بالروح ، والأول عالم الملك والشهادة بينما يكون الثانى عالم الملكوت .

ومن المهم أن نلاحـظ أن عبارة « الروحانى » تدل على « الباطن » عند الغزالى ، أى على مالاتدركه « الحواس » . « فالظاهر » و « الباطن » هما الجانبان للعالم « الحقيقى » وكلاهما من أصل واحـد ، ولذلك فإن « عالم الشهادة والملك يحاكى عالم الملكوت نوعا من المحاكاة » (٣) ، وأن كانت لكل منهما خصائصه المميزة له . فكل ماهو ليس « ظاهر » فهو « روحانى » .

---

(١) كتاب فيصل التفرقة ٣٤

(٢) كيمياء السعادة . ص ١٨

(٣) كتاب الاحياء — عجائب القلب — ١٣٩٧

وإذا نظرنا إلى العالم الحقيقى كموجودات فردية نرى أنه يمتد بين طرفين : من الموجودات التى يغلب عليها « الظاهر » إلى الموجودات الروحانية . فنرى أن بعض الموجودات الظاهرة أكثر مادية من موجودات ظاهرة غيرها ، وأن بعض الروحانية أكثر روحانية من غيرها . وأذن لوصفت الموجودات حسب درجةالظاهر ودرجة الروحانية فيها ، لكان العالم الحقيقى إمتدادا بين أكثر الأشياء ماديه إلى أكثرها روحانية . ومع ذلك فليس ثمة ما هو مادى مطلق إذ أن كل شىء مشاهد أو كل فعل من الأفعال لابدوأن ينطوى على فكرة تمت إلى عالم الملكوت فالعنصر الروحانى موجود فى جميع الموجودات وإن أختلفت درجات وجوده . وهكذا فإن كل موجود ظاهر يعبر عن الناحية الروحانية من العالم الحقيقى . وعلى هذا الأساس فإن عالم الشهادة والملك يعكس ناحية من العالم الروحانى . وهكذا فإن وحدة الوجود فى اللوح المحفوظ ، الذى هو نتيجة الإرادة الواحدة ، تمتد إلى الوجــود الحقيقى فى صورته الظاهرة والباطنة . فالوجود الحقيقى إذن هــو التجسيد الفعلى لعلم الله تعالى وإرادته فى اللوح المحفوظ .

« وعالم الملك والشهادة — وهو عبارة عن السموات والأرض ، وإن كان واسع الأطراف متباعد الأكناف ، فهو متناه على الجملة . وأما عالم الملكوت ، وهــو الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له . نعم ، الذى يلوح للقلب منه مقدار متناه ، ولكنه فى نفسه ، وبالإضافــة إلى علم الله ، لانهاية له .

« وجملة عالم الملك والملكوت ، إذا أخــذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ، لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله » (١) .

وهكذا فإن مفهوم « اللوح المحفوظ » ، يشير إلى علم الله وإرادته وخلقه ، بينما تشير الحضرة الربوبية إلى حكمه المطلق على كل ماهو حقيقى . وإذن

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٧٠

فوحدانية الله تعالى تعنى أنه الخالق الوحيد والمهيمن المطلق على كل ما هو حقيقى سواء أكان شيئاً أو فعلا .

ومن هذا المنظور فإن صاحب البصيرة « يدرك الوجود ليس بإعتباره كثيراً وإنما بإعتباره واحداً[1] . ومن هذا المنظور أيضاً فإن تقسيم الوجود إلى طبيعى باطنى ، وإلى طبيعى وما وراء الطبيعى ، لا يوجد إلا من زاوية معينة من الإدراك فقط . وقد يكون من المجدى أن نبين هنا أن المضامين التى ينطوى عليها المفوم الغربى لخوارق الطبيعة لا مجال له فى هذا الفكر . إذ أن كل ما فى الوجود، بل وكل فعل يجب أن يكون منسجما مع سنة الكون ، ومن هنا يكون معقولا وقابلا للتفسير عن طريق الحق » وطبقاً للسنة التى وضعها الله سبحانه وتعالى للكون كله .

ومن منظور الإنسان الذى تحررت روحه، فإن الوجود يكون « أربع درجات... وجود فى اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسمانى ، ويتبعه وجوده الحقيقى ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى — أعنى وجود صورته فى الخيال . ويتبع وجوده الخيالى وجوده العقلى ، أعنى وجود صورته فى القلب . » (٢) ولكن هذه الدرجات فى الواقع ليست أقساماً متفرقة ، إذ أنها تؤلف عملية واحدة ، تدركها قوى الإدراك المختلفة وتتحد فى النهاية فى القلب . وهى تبدو متعدده من وجهة نظر المدرك الذى لا يستطيع رؤية ما فيها من وحدة ، لإنه لم يحقق بعد هذه الوحدة فى قلبه. أما على مستوى الكمال فى نموه المتكامل فإن المدرك يرى الحقيقة واحدة، فى الوقت الذى يفهم الصور المختلفة لها ويفهم كذلك أهمية كل موجود وكل حدث فى حياة الوجود كله .

وكل شىء بل وكل حدث مقدس حسب هذه النظرة للوجود إذ أنه من خلق الله ، والله ، كما يقول القرآن الكريم لا يخلق أى شىء عبثاً أو لهواً .

---

(١) الاحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٦ .

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ١٣٨٠ .

فلكل مايخلقه الله غاية وفيه حكمة . فالأشياء أوالأعمال حسنة أو قبيحة بالنسبة للإنسان يتوقف تأثيرها على نموه . أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فكل شيء يخدم غرضاً معيناً . وحسب هذه النظرة فى الوجود لامكان لمفهوم « خــارق الطبيعة » فالظاهر والباطن ليسا إلا جانبين للحقيقة الواحدة . وكما أن للإنسان جانبين أحدهما ظاهر والآخر باطن ، فكذلك كل شيء له جانبان . والتوحيد بين الحالين الظاهر والباطن للحقيقة يعنى أن لكل شى ظاهراً ، بل ولكل عمل تمكن مشاهدته ناحيتين احداهما ظاهرة تدركها الحواس والأخرى باطنة ولايدركها إلا القلب . والإدراك الكامل لأى شيء أو عمل تفهمه وتفهم أهميته ، فى عملية الحقيقة ككل ، أى فى حياة الوجود . فلا يمكن لأى شيء أن يكون على ماهو إلا فى اللحظة التى يحدث فيها ، لأن وجوده كما هو يفترض وجود كل الوجود كما كان . وبهذا المعنى يكون الوجود كله شرطاً لا بد منه لوجود أى شيء حدث . وهنا يقول الغزالى ...

« وبعض المقدورات مترتب على البعض فى الحدوث ترتب المشروط على الشرط فلاتصدر من القدرة الأزلية أرادة إلا بعد علم ، ولا علم إلا بعد حياة ، ولا حياة إلا بعد محل الحياة .

«وكما لا يجوز إن يقال إن الحياة تحصل من الجسم الذى هو شرط الحياة، فكذلك فى سائر درجات الترتيب . ولكن بعض الشروط ربما ظهرت للعامة ، وبعضها لم يظهر إلا للخواص المكاشفين بنور الحق . وإلا فلا يتقدم متقدم ، ولا يتأخر متأخر إلا بالحق واللزوم . وكذلك جميع أفعال الله تعالى . ولولا ذلك لكان التقديم والتأخــير عبثا يضاهى فعل المجانين ، تعالى الله عن قول الجاهلين علوا كبيراً ....

« فكل مابين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب ، وحق لازم ، لايتصور إلا كما حدث ، وعلى هذا الترتيب الذى وجد ، فما تأخر متأخر ، إلا لا لانتظار شرطه . والشروط قبل الشرط محال ، والمحال لايوصف بكونه مقــدوراً . فلا يتأخر العلم عن النطفة إلا لفقد شرط الحياة ، ولا تتأخر عنها الارادة بعــد العلم ، إلا لفقد شرط العلم . وكل ذلك منهاج الواجب

وترتيب الحـــق ، ليس فى شىء من ذلك لعب وإتفاق ، بل كل ذلك بحكمة وتدبير »(١) .

ويعتبر تعبير « الحق » الذى يعنى الحق فى الوجود من المفاهيم البالغة الأهمية فى الفكر الإسلامى . فمن الناحية الغيبية « الميتا فيزيقية » يعنى ،أنه فى حالة توافر جميع الشروط لوجود شىء من الأشياء ، فإن الله تعالى لا يحول دون وجوده ، وإن كان قادراً على ذلك . وإن وجد شىء من الناحية الأخرى فى الصورة وفى الظروف التى وجد فيها فإن الله جلت قدرته لن يبدل من فردية ذلك الشىء خرقا للسنة التى وضعها للوجود .. « فإن سنة الله تعالى مطردة بأنه لا يحشره الآن ولا يحييه ، وإن كان قادراً عليه ، كما إنها مطردة بأن لا يقلب « الله » القلم الذى فى يده حية ، ولا يقلب السنور عليه أسداً وإن كان قادراً عليه » (١) .

وتبدو أهمية هذا المبدأ للعلم واضحة جلية . ولكنه لا يقل أهمية أيضاً للأخلاق إذ فى الإسلام ترتبط الأخلاقيات بالغيبيات . إلا أنه فى الأخلاق تدخل بصيرة الإنسان فى الموقف وظروفه كعامل فى نتيجة العمل ، وهذه النتيجة مهمة فى نمو الفرد .

وما يبدو وكأسباب مباشرة فى وجود أى شىء ، ليس فى الواقع إلا مايرى من زاوية ضيقة . فوجود أى شىء فى الواقع هو نتيجة سلسلة مركبة ومعقدة من الظروف التى تصل نهائيا إلى ماضى الوجود فى ظاهره وباطنه . فيرفض الغزالى فكرة السببية (٢) ويستبدلها بالشروط المترتبة على بعضها البعض لوجود شىء معين فى إطار حركة الوجود كله . ويستطيع البعض أن يرى بعض هذه الشروط ويرى غيرهم أكثر من ذلك . أما على المستوى الصوفى للمعرفة ، فإن الإنسان يرى جميع الشروط التى يشترط وجودها لوجود عمل أو شىء أو معظمها . فيرى الصوفى كل الشروط الروحية والظاهرة، وفى منظوره كلاهما كل واحد .

---

(١) الاحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥٢ .

(٢) أنظر كتاب التوحيد والتوكل من الأحياء ص٢٤٩٦ وما بعدها .

وقد يترك ما قلناه حتى الآن الانطباع عند القارىء بأن نظرة الغزالى حتمية وأن نظرته للاخلاق جبريه. ولكن هناك جانباً آخر للتوحيد كالمبدأ الذى يقوم وراء وحدة الوجود ، وهى فى منتهى الأهمية بالنسبة إلى هدفنا هنا ، وبدونه لايكون بحثنا فى الموضوع كاملا .

فقد حصرنا اهتمامنا حتى الآن بمعرفة الإنسان ، أو بمعرفة أفعال الله . ولكن إذا كانت غاية الإنسان معرفة الله ، فهل تؤدى معرفته بالعالم مباشرة إلى معرفته بالله ؟ إذا صح هذا الافتراض كان الله والعالم شيئاً واحداً . أما إذا كانت معرفة العالم مجرد وسيلة لمعرفة الله ، فإن الله سبحانه وتعالى ، يكون شيئاً آخر غير العالم ويكون هذا العالم مجرد « الكتابة » التى قد تؤدى إلى معرفة كاتبها ، وإذا لم يكن فى طبيعة الإنسان شىء آخر بالإضافة إلى كونه « عالماً مصغرا » كأساس لما يمكن أن يعرفه ، فإنه عليه أن يرضى بأن الله هو العالم ، أى أن يعدل عن الفكرة بأن الله هو غير العالم . أما إذا كان الله غير العالم ، فإن على الإنسان ليتمكن من معرفته ، أن تكون فى طبيعته أدلة لاتوجد فى العالم نفسه ، وذلك لأن الإنسان لايستطيع أن يعرف شيئاً ليس له دليل فى قرارة نفسه . فرحلة الإنسان فى طلب معرفة الله هى رحلة فى التكشف الكامل لطبيعته هو . وحتى قبل أن يتفهم الإنسان العالم تفهماً كاملا فإنه يحس بالادلة فى نفسه تقوده إلى الإيمـان بوجود كائن أعظم من العالم كله ومختلف عنه . ومالم تتوفر هذه الأدلة لديه ، فإن المشقة التى يفرضها الإنسان على نفسه للتحكم فى ملذاته ، ولطلب معرفة العالم ، ستكون عبثا ولاضرورة لها إلا إذا كانت معرفة العالم تطلب لذاتها .

وإذا ماشئنا التعبير عن هذه الفكرة بصورة أخرى ، قلنا إن علينا أن نبحث فى أنفسنا عن شىء غير « العالم الأصغر » الذى تنطوى عليه طبيعتنا . وإذا كان هذا الشىء موجوداً فى أنفسنا ، فما هى صفاته وما هى العلاقة بينه وبين الأجزاء المتبقية منا ، وبينه وبين العالم الخارجى ؟

ونحن نحس فى المراحل المبكرة من نمونا بوجود صفات معينة فى أنفسنا ، هى صفات وإن انتشرت فى الأجزاء المتبقية منا واختفت عن نواظرنا ، إلا أن لها

درجة من الوضوح تقودنا إلى الإحساس بوجود هذا الشيء « الغير » فى أنفسنا ، فنحن نحس فى مرحلة مبكرة من حياتنا بأن فى أنفسنا شيئاً يحاول أن يتحكم فى حياتنا وأن يوجهها ، ونحن ندرك أيضاً أن لذة هذا الشيء تتميز ، بقدر يتناسب مع مرحلة نمونا النفسى ، عن لذات الجوانب الأخرى من شخصيتنا ، ومن طبيعة لذات هذا الشيء نستطيع أن نتبين بعض الصفات المميزة له . فندرك أن لذاته فى العلم وفى « الربوبية » وفى السيادة على الأشياء وعلى الأشخاص الآخرين . وكذلك تكون لذاته فى الانتقام والعفو والرحمه والكراهية والرقة والحب وغيرها ، بالإضافة إلى رغبته القوية فى الخلود .

ولكن هذه الصفات تختلط مع الصفات الأخرى فى طبيعتنا « العالم الأصغر » وتنتشر فيها ، وتكون الأشياء المستحبة لديها فى المراحل المبكرة من حياتنا ، هى ما تحبه طبيعة « العالم الأصغر » فينا ، ولا تكون هذه الصفات واضحة فى عملنا وتجاربنا وضوحا كاملا إلا بعد أن نحقق حالة الكمال الذاتى فى نفوسنا ، وهى الحالة التى نكون على مستواها قد عرفنا تركيب « عالمنا الأصغر » وخبرناه ، كما عرفنا وخبرنا فى الوقت نفسه بوضوح ما يتميز به ذلك « الآخر » فى أنفسنا ، وهكذا إذا شئنا استعراض تاريخ إحدى هذه الصفات فى أنفسنا كالحب مثلا ، نجد أن خبرتنا ومعرفتنا به على مستوى الكمال هى نتيجة عملية فى التكشف تشبه فى تركيبها ونموها عملية التكشف للصفات الأخرى فى أنفسنا كالعلم مثلا . وعلى هذا نرى أن معرفة الحب وتجربته ، تسير فى نفس الطريق التطورى أى نبدأ بحب أكثر الأمور ظهورا وننتهى إلى أكثرها روحانية .

وعندما تصل هذه الصفات إلى نضوجها الكامل ، يكون الشيء « الغير » فى أنفسنا قد اكتشف ذاته تمام الاكتشاف . ولاريب فى أن هذا الشيء هو نفس الروح التى كنا نتحدث عنها الآن . ولكن الروح تدرس فى هذه المناسبة من ناحية الصفات التى تميزها عن كل ما سواهـــا فى العالم ، وبالرغم من وجود ناحية روحانية فى العالم وموجوداته فإن هذه الناحية لا تملك الصفات التى تختص بها روح الإنسان .

ولقد كنا قبل هذا البحث نحاول أن نبين العملية التى يستطيع الإنسان بها معرفة العالم ، وأن نبين أن أساس معرفته كلها يقوم فى طبيعته نفسها . ولكننا الآن نعرض صفات روح الإنسان من ناحية الخصائص المميزة لها . ويعلل الغزالى ذلك فيقول : « والغرض من هذا البحث هو أن تتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله ، ومعرفة صفاته وأفعاله ، بمعرفة القلب وقواه وآثاره فى الجسم . ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية احداث النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحـــريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ، علم أن تصرف الآدمى فى عالمه ، أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق فى العالم الأكبر ، وهو مثله ، وانكشف له ، أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة القلب إلى الدماغ ونسبة العرش إلى الكرسى ، وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافا والأعصاب كالسموات والقدرة فى الأصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الأجسام ، والمواد كالعناصر التى هى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ . فمهما أطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى فى الملك « عالم الشهادة » والملكوت « عالم الأمر » (١) .

وفى وجه الشبه بين أفعال الإنسان وأفعال الله تعالى يمضى الغزالى قائلا « واعلم أن مبدأ فعل الآدمى إرادة يظهر أثرها أولا فى القلب ، فيسرى منه أثر بواسطة الروح الحيوانى ... ثم يسرى منه أثر إلى الأعصاب الخارجة من الدماغ ومن الأعصاب إلى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعضل ، فينجذب به الأوتار ، فيتحرك الأصبع ، ويتحرك بالأصابع القلم ، وبالقلم المداد مثلا ، ويحدث منه صورة مايريد كتابته على وجه القرطاس على الوجه المقصود فى خزانة التخيل ، فإنه مالم يتصور فى خياله صورة المكتوب ، أولا ، لا يمكن إحداثه على البياض ثانياً (٢) » .

---

(١) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس — مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٢٧ . ص ١٩٨ — ١٩٩

(٢) معارج القدس . ص ١٩٨ .

وكذلك فى خاصية الإنسان وجوهره يقول : « وإذن ، فأشرف المبتدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ... ومادون العقل هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل . والعقل متقدم عليه بالذات ، لابالزمان والمكان والمادة » . ولكن إذا تدرجنا بمعرفة النفس والعقل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فإن ذلك لايعنى اثبات « مشابهة ومضاهاة بين العبد وبين الله » ... فلا ينبغى « أن المشاركة فى كل وصف توجب المماثلة ... افترى من قال « أن الله موجـــود لا فى محل ، وأنه حى سميع ، بصير ، عالم ، مريد ، متكلم ، قادر ، فاعل ، والإنسان أيضاً كذلك » . قد شبه وأثبت المثل؟ هيهات ليس الأمر كذلك ، فلو كان كذلك لكان الخلق كلهم شبهه ، إذ لا أقل من إثبات المشاركة فى الوجود ، وهو يوهم المشابهة ، بل المماثلة عبارة عن المشاركة فى النوع والماهية » والخاصية الألهية ، هى الموجود بذاته الذى يوجد عنه كل مافى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة ، والمماثلة بها لاتحصل ...

« بل أقول الخاصية الإلهية ليست إلا الله تعالى ، ولايعرفهـــا إلا الله ، ولايتصور أن يعرفها إلا هو ، ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا أسماء حجبه فيها فقال (سبح اسم ربك الأعلى) فو الله ماعرف الله غير الله ، فى الدنيا والآخرة ، يعنى على سبيل الاحاطة والكمال ، فهو الله . المنزة عن الماهية ، ألاحد المقدس عن الكمية ، الصمد المتعالى عن الكيفية ، الذى لم يلد ، بل هو المبدع ، ولم يولد ، بل هو قديم الوجود ، ولم يكن له كفوا أحد ، فى ذاته وصفاته وأفعاله » (١)

فالصفات الإنسانية للروح تدل على صفات الله تعالى ولكنها لاتصفها . فالغزالى يوضح المرة تلو المرة ، أن الإنسان عاجز عن معرفة الله نفسه ، وأن ليس ثمة من يعرف حقيقة الله إلا هو . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى العبارات

---

(١) معارج القدس . ص ٢٠٩ — ٢١٠

البشرية التى يستخدمها الشرع لوصف صفات الله الحسنى . وقلنا آنذاك إن الشرع يجد نفسه مضطرا للوصول إلى المستوى العادى لتفهم الإنسان ، إلى التدليل على صفات الله بعبارات عادية كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات التى يشترك فيها الإنسان إلى درجات معينة . ومع ذلك فقد رأينا فى هذه الدراسة أن تعبيراً كتعبير « العلم » مثلا ، لا يحمل للإنسان العادى نفس المعنى الذى يعنيه للصوفى الذى وصل إلى درجة من الكمال الذاتى . فالعلم بالنسبة للصوفى صفة لحاله ووجوده ، لا تحجب فيها موضوعات العلم عن طالبه وإن لم يصبح الاثنان شيئاً واحداً . فالعلم على المستوى الصوفى يبقى مع ذلك تعبيراً عن خبرة بشرية وذلك لأن الغزالى يصر على أن التفهم الإنسانى ، لا يستطيع على الاطلاق النفاذ إلى ما وراء حدود الوجود الإنسانى . ولكن معانى هذه العبارات تظهر على هذا المستوى من مضامينها ومحتوياتها العادية وتمتلىء بتجارب أعمق مما فى الروح . وهكذا تصبح فى حيازة الصوفى دلائل أصدق تضمها نفسه ، وتجعله أقرب إلى معرفة حقيقة صفات الله تعالى . ومع ذلك فهو لا يستطيع أن يعرف هذه الصفات على حقيقتها إلا بفيض من الله وكرمه . فقد يتكشف الله لأحد عبيده أو يكشف له عن جانب من ذاته الإلهية . ويستغرق هذا التكشف مدة تتراوح بين ومضة البرق ، وبين وقت أطول . لكن هذا التكشف لا يتحقق بإرادة الإنسان وجهوده إذ أن الطبيعة الانسانية لا تنطوى على هذه القدرة .

وفى هـــذا يقول الغزالى : « إن الله عز وجل فى جلاله وكبريائه ، صفة يصدر عنها الخلق والاختراع . وتلك الصفة أعلى وأجل من أن تلمحها عين واضع اللغة ، حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها ، وخصوص حقيقتها . فلم يكن لها فى العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعى اللغة عن أن يمتد طرف فهمهم إلى مبادىء إشراقها ، فانخفضت عن ذروتها أبصارهم(١) » .

فالله ، بعبارة أخرى ، ليس الكائن المثالى لأحسن تصور للطبيعة الإنسانية ، أى من خلق الإنسان واختراعه ، ولكن الصحيح هو أن الطبيعة الإنسانية خلقت

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٣٥

لتدل على الله سبحانه . وهذه الأدلة فيها إذا وصلت الكمال تصبح أساساً لليقين الإنسانى فى معرفة الله . فالله من أهداف العلم لن يظل هدفا من أهداف الإيمان لأنه يعرف باليقين . وعندئذ فالله كموضوع للمعرفة لايبقى موضوع إيمان ، بل يعرف باليقين .

وهكذا فإن الروح كمستقبل للمعرفة يتناسب نموها الحقيقى مع درجة المعرفة والخبرة التى تكتسبها وتكون كل مرحلة من مراحل نموها ضرورية لتتمكن الروح من معرفة ذاتها معرفة كاملة . لكن لكل مرحلة على أى حال متطلباتها وحاجاتها الخاصة بها . وقد تغدو هذه المتطلبات قوية إلى الحد الذى يشغلها عن النمو لمعرفة ذاتها فتنحرف فى نموها الطبيعى عن طريق تحقيق الكمال . وهكذا بالرغم من أن المتطلبات والحاجات الموجودة فى أية مرحلة معينة من مراحل نمو الإنسان تكون ضرورية للتعرف على ناحية من نواحى العالم، وناحية من نواحى الروح ، إلا أن هذه المتطلبات والحاجات قد تثبت فى النفس عادات تحجب الروح عن المزيد من تكشف الجوانب المجهولة من ذاتها ومن العالم الخارجى .

والنمو المثالى للروح أثناء حياتها فى البدن هو أن تمر بمعرفة وخبرة جميع أعمال الله تعالى من أكثر المخلوقات « ظهورا » إلى أكثرها « روحانية » ، إلى أن يتحقق لها إبان هذه الحركة معرفة كاملة لطبيعتها . ويجب أن تستمر عملية تطهير القلب ، الذى يربط بين الطبيعة الداخلية للروح وبين البدن ، من نفس الأشياء التى مكنت فى بادىء الأمر من اكتساب بعض العلوم والتجارب حتى يمكن أن « تظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ » (١) وحتى يتمكن من أن يعرف نفسه وصفات جوهره وارتباطها « بالعالم الأصغر » فيه كالمنهج الذى يستطيع أن يعرف الله تعالى .

وإذا ذكرنا فى هذا الصدد مبدأ التوحيد ، فإننا ندرك مايعنيه هذا المبدأ بوصفه الغاية النهائية للمعرفة ، فى حياة طالب المعرفة . فهناك وحدة واحدة للعالم

---

(١) كيمياء السعادة ص ١٤

كله تحت حكم خالقه ، وهذه الوحدة لا تكتشف إلا بصورة متدرجة مع عملية تكشف الإنسان للوحدة فى طبيعته بمعرفة الروح وتحت حكمها . ولكن هذا التشابه بين الله وعالمه الأكبر من ناحية وبين الإنسان وعالمه الأصغر من ناحية أخرى ليس موضوعا للاستنتاج المنطقى . فليس فى صفات الإنسان ما يشبه أيا من صفات الله فى الحقيقة . وليست الصفات الإنسانية ، حتى على أرفع مستوى من نموها إلا أدلة على صفات الله . ويحقق طالب المعرفة عن طريق معرفته وخبرته الكلية لصفاته مستـــوى اليقين الانسانى بوجود الله ووحدانيته ، وإن كان لا يحقق أبداً مستوى التفهم الكامل إلا فى لحظات على الغالب كومضات البرق تصدر عن الله نفسه .

وفى وسعنا بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة ، أن نجمل كل ما بحثناه من نقاط ، من وجهة نظر أكثر شمولا . فقد كان غرض الغزالى الأول معرفة ما إذا كان تركيب الإنسان ملائما وصالحا لأداء « الأمانة » ، أى لأن « يعرف ويخبر » أفعال الله جل شأنه ، وأن يصل بالتالى إلى معرفة الله. فقد درس الإنسان من زوايا مختلفة ، وفى ذهنه غرضه هذا . فكان من أهم ما عنى به هو اكتشاف الغرض والحكمة من وجود كل عضو وكل حاجة فى الإنسان ، بل وكل صفة من صفاته ، وأن يستطلع وظيفة كل منها فى نمو الشخصية كلها . وكذلك اهتم الغزالى أيضاً بأن يبحث عن علاقات الإنسان بالعالم الخارجى ، وكيف يصبح قادراً على معرفته واختباره . وكانت هناك ناحية مهمة أخرى عنى بها كل العناية ، وهى دراسة ارتباط الروح بالبدن وكيف يؤثر هذا الارتباط فى نمو الروح .

ومن الأمور المألوفه أن نرى بالفعل ما حولنا ، وأن نكتسب عن طريق هذه الرؤية نوعا من المعرفة . ولكن هل من الأمور العادية حقاً أن نرى ما حولنا ، وأن نكون صوراً ذهنية له ونحتفظ بها ، ونتفهمها من زوايا إدراكية مختلفة ؟ فكيف تستطيع فتحات البصر الصغيرة أن تستوعب الكون الواسع حولها ، وكيف يستطيع أن يدرك ما فى خارجه ويحتفظ بالمدارك التى مرت به ؟

فأنت لا تستطيع من الناحية الأولى أن تدرك إلا ما يصل إليك من

الخارج . ومع ذلك فليس السر فى أن تحس بأن هنالك « خارجاً » يختلف عنك، بل فى تبينك إياه وتفهمك له . ويكشف حل هذا السر للعارفين بواطن المعجزات والعجائب فى التجارب العادية والمألوفة للإنسان . ولاريب فى أن محبة الله وكرمه وحكمته الإلهية هى التى صاغت الإنسان بطريقة تمكنه من « استقبال » ما هو خارج عنه ، وتفهمه وكأنه شىء وثيق الصلة به . وفى هذا يقول الغزالى : « فلو لم يجعل الله تعالى للعالم كله مثلا فى ذاتك لما كان لك خبر بما يباين ذاتك » (١) ولو لم يهبنا الله الوسائل اللازمة والملائمة لتفتح قلوبنا على ما حولها ، لاستحال علينا أن نتعرف عليه وأن نتفهمه« فصح أن الشكل الإنسانى تنهض منه الدلالة على باريه ومصوره مع مافيه من العجائب الدالة على العالم فليس فى العالم أمر غريب مشكل ، إلا وفيه (أى فى الإنسان) مفتاح عليه . فالله تبارك وتعالى خلقه على مضاهاة العالم ، فهو نسخة مختصرة منه » (٢)

ولقد خلقت قوى الإدراك فى الإنسان إذن لتربط الانسان بما حوله . وعندما يقع هذا الترابط، يكتشف الإنسان فى الوقت نفسه شيئاً عن نفسه وشيئاً عن الخارج . وهذه العملية إذن تكشف له شيئاً عن ذات نفسه ، وشيئاً يشبه مافى نفسه من الخارج . فالخارج ليس مجرد موضوع للمعرفة فقط ، بل يقوم ،وفى العملية نفسها بدور المنبه لبعض جوانب جهاز المعرفة نفسه ، وهو القلب .

أما إذا درسنا الإنسان من وجهة نظر النمو فى حواسه وقواه الإدراكية ، فإننا نرى إنها تظهر وتنمو على نمط ، يكون على وجه التقريب معاكساً للنمط الذى يظهر فيه العالم الحقيقى فى عملية الخلق التى تحدثنا عنها قبل قليل . وهكذا فإن القوى الإدراكية التى تظهر وتنضج قبل غيرها هى التى تربط الإنسان بالنواحى الظاهرة من الكون . بينما التى تربط الإنسان بالنواحى الباطنة تظهر وتنضج فيما بعد . وأول القوى الإدراكية فى النضوج المبكر هى المرتبطة بأكثر نواحى الوجود ظهوراً ، بينما تكون فى آخرها فى النضوج تلك المرتبطة بالنواحى الروحانية من الوجود فمن بين المجموعة الأولى يكون أولها نضوجا هو ما يربط الإنسان بأكثر الأشياء

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٨٠

(٢) معراج السالكين ص ٢١ — ٢٢

ظهوراً ،ومن بين المجموعة الثانية يكون آخرها نضوجاهو مايربط الإنسانبأكثر الموجودات روحانية . وإذن فنضوج المجموعة الثانية يفترض نضوج المجموعة الأولى . وفى كل مجموعة من المجموعتين وكل قوة إدراكية تربط الإنسان بما هو أقل ظهوراًمن الموجودات لابد وأن يسبقهانضوج القوى التى تربط الانسانبما هو أكثر ظهوراًمن الموجودات.وهكذا فإن حاسةاللمس مثلا ، التى ينحصر إدراكها فى الأشياء الجامدة ، هى أول القوى الادراكية التى تظهر عند الانسان وتنضج، بينما الروح ، التى تستهدف بإدراكها الموجـــودات الروحانية الصرفة ، هى آخر ما ينضج .

وباختصار تبدأ عملية تفهم أعمال الله واختبارهابالنواحى الظاهرة للوجود ، ثم تسير نحو أقل هذه النواحى ظهوراً . وبعبارة أخرى ، فإن الانسان قد خلق كما خلق ليستطيع بعد عملية نمو مثالية ، أن يخبر ويعرف مدى الوجود كله من أكثر مظاهره ظهوراً إلى أكثرها إختفاء وروحانية .

ولكل من الحواس بوصفها « الجنود الظاهرة » للقلب ، مجال معين من الظاهر فى الوجود ، وهذه الحواس مرتبطة بقـــوة الخيال ، تنقل إليها ما تأتى به من معلومات ، ثم تمر الصور بعـــد تشكلها على هذا النحو إلى « جنود القلب الباطنة » وعن طريق الوظائف المركبة لهذه القوى ، يرى القلب (حسب ما وصل إليه من نمو) ، بعض النواحى الباطنة فيما نقلته الحواس أصلا . ويطلق على هذه الوظيفة الأخيرة اسم « العقل » ، فكل ما يصل القلب عن طريق الحواس ويمر بهذه القوى هو الناحية « العقلية » للعالم الحقيقى .

ونحن نملك أيضاً فى مشاعرنا اليوميةعددا من الأدلة كالغضب والألم والفرح والحب ، التى لا يمكن التعرف إليها بالحواس . ويقودنا وجود هـــذه المشاعر والطريقة التى نتعرف بها عليهاإلى الاعتقادبضرورة وجودوسيط آخر غيرالحواس يربط بيننا وبين الحقيقة . وتقودنا هذه فى الوقت نفسه إلى الإعتقاد بأن ثمة قضايا معينة فى الحقيقة لا تبدو كأشياء فى عالم الظاهر ولا « تجوز عليها المساحة والمقدار والكيفية » (١)

---

(١) كيمياء السعادة ص ٩

وقد سبق لنا إن قلنا إن أية معلومات لا تنقلها الحواس تنتمى إلى عالم الروح . لكن ما فى عالم الروح من أمور لا يملك نفس الدرجة من الروحانية . فبعضها أقرب صلة بعالم الظاهر من البعض الآخر . فإن الغضب ينتمى إلى عالم الروح . ولكن درجة الروحانية فيه قليلة إذ أنه مرتبط بحالة جسمانية معينة ، توجد لحماية الجسم . وبالرغم مما نضعه من تقسيم لمصادر العلم والمعرفة ، فإن علينا أن نذكر دائماً ، أن الحقيقة كل لا يتجزأ . وتمتد من أكثر الأمور مادية إلى أكثرها روحانية .

وإذن فهناك باب آخر وهو الذى يربط الانسان بالحقائق التى لا تجسيم لها فى أشياء معينة فى عالم الظاهر ، والتى لا يمكن إدراكها عن طريق باب الادراك الحسى . وهذ الباب هو بصيرة القلب وتسير هذه البصيرة ككل شىء آخر عند الانسان فى نموها ، على نفس النمط . ويمتد مدى النمو المثالى فى هذه الحالة من البصيرة فى فى أقل الأمور روحانية إلى أكثرها روحانية . وتضم البصيرة إذن معرفة ما وراء الظاهر من باطن ومعرفة الباطن الذى لا يجد له تعبيراً فى الظاهر .

وعلى ضوء هذه الحقائق كلها فإن للإنسان نافذتين للاتصال بالحقيقة . وتطل إحداهما على ناحية الظاهر فقط بواسطة الحواس ، أما الثانية فتطل على ناحيتين: أحداهما الظاهر عن طريق إدراك نتائج الحواس ، وثانيتهما عن طريق بصيرة القلب مباشرة . ويكون الفهم هو ثمرة هذه النشاطات كلها ، ولذا فهو ينمو مع نمو الشخصية كلها نحو تكاملها .

وقد شرح الغزالى الفرق بين مصدرى المعرفة ،أى المعرفة عن طريق الحواس والمعرفة عن طريق بصيرة القلب بالمثال التالى : [1] لنتصور حوضا تنساب المياه إليه من أنهار تجرى من أرض مرتفعة . ولنفترض أيضاً أن قاع هذا الحوض قد حفر ، حتى نبع منه ماء أكثر صفاء ونقاء وغزارة من الماء الذى تحمله الأنهار فلو فرضنا جفاف الأنهار وتوقفها عن الانسياب ، فإن الماء سيظل فى حالة ارتفاع فى الحوض

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٧٩ — ١٣٨١

وقد يكون ارتفاعه أكثر قوة واستقرارا . والحوض هنا هو القلب ، أما الماء الذى تحمله الأنهار فهو المعرفة التى تنقلها الحواس ، بينما يكون الماء النابع من القاع ، هو المعرفة التى يدركها القلب مباشرة عن طريق بصيرته ، ونستدل من هذا على أن المعرفة النابعة من بصيرة القلب أكثر صفاء .

لكن هذا المصدر لا يظهر إلا متأخرا وبعد أن يكون القلب قد صقل وطهر من الأوهام والأباطيل التى تنقلها الحواس ، ومشكلة الإنسان هى أن هذا الصقل ليس ممكنا بدون العلم والخبرة التى تأتى عن طريق الحواس والعقل وإذا فرضنا أن الإنسان يحصن سعيه وراء المعرفة برياضة النفس ، فإن عمليات ثلاثا تقع فى نمو القلب كأداة من أدوات المعرفة : أولاها ظهور صور الإدراك الحسى ، وثانيتها تحويل هـذه الصور إلى إدراك عقلى ، وثالثتها إيقاظ الجوانب العميقة من الروح . وجميع هذه العمليات مترابطة كلها ، ومع ذلك فإن نضوج الثانية منها يفترض نضوج الأولى منها ، كما أن نضوج الثالثة يفترض نضوج الثانية . وبالرغم من أن الثالثة، أى الروح ، لابد وأن تطهر المعارف والخبرات النابعة من العمليتين الأوليين مما فيها من أوهام وأباطيل ، تمهيداً للوصول إلى المعرفة الصافية الحقيقة ، إلا أن قدرتها على ذلك متأصلة فى النمو الكامل للعمليتين الأخريين .

وتستمد قدرة القلب على رؤية الباطن فى المراحل المبكرة من النمو أكثرها من نشاط العقل ، الذى « يرى » العالم الباطن وراء عالم الظاهر ، وتستمد من تجارب القلب بالجسم كالغضب والألم والحب . وهذه المعارف والخبرات على أى حال ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بعالم الظاهر . ولكن على القلب إذا أراد أن ينظر إلى الجوانب العميقة فى نفسه والتى لا ترتبط ارتباط مباشرا بعالم الظاهر ، أن ينمى قدرته على عزل نفسه ولو لفترة قصيرة ، من اندفاع عالم الظاهر ومؤثراته ، أى أن عليه أن يغلق على الحواس والصور الحسية التى اختزنها العقل ، وعلى أثر المؤثرات التى تخلقها علاقات القلب بالبدن . وكلما كانت الآثار المتخلفة فى القلب فى هذه المحاولة أقل ، كلما كان القلب أكثر وعيا لطبيعة جوهره التى تتميز عما فيه من شبه مع العالم الأكبر . وتـكون جميع الصور التى أحتفظ بها القلب من

عالم الظــــاهر ، وجميع خبراته من حاجات البدن ومتطلباته ، وجميع العادات والاتجاهات والأهــــداف التى نماها الإنسان فى علاقاته مع هذا العالم ، عوائق فى تنمية هذا الوعى ، إذ أنها تحجب القلب عن البصيرة الصافية فى جوهره — أو معرفته للروح . ويعود الغزالى فيلجأ إلى مثل حوض الماء لشرح هــــذه الفكرة ويقول :

« فالقلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والإعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلىء علما ويمكن أن تسد هــــذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »(١) .

وبعبارة أخرى ، لاتكون معرفة الأشياء الروحية إلا عن طريق النواحى الروحية الصافية فى الانسان. وتقدم الانسان فى هذا المجال دائم ولانهاية له . وتؤدى جهود الإنسان فى عزل قلبه فى هذه المرحلة عن كثرة الأشياء وتعددها فى عالم الظاهر إلى تثقيف بصيرة قلبه وإعدادها للمزيد من التوغل فى أعماق الروح .

ويبدو من هذا البحث أن العلم التجريبى ، مرحلة حتمية وضرورية فى نمو الإنسان من ناحية ، كما أنه من الناحية الأخرى ليس إلا مرحلة إعدادية للمعرفة الأكثر عمقاً وشمولا فى الحقيقة . وهذا الاتجاه نحو مراحل النمو الإنسانى يعطى أهمية متساوية لجميع آفاق الخبرة الإنسانية كمصادر للأدلة الضرورية التى تؤدى إلى معرفة الحقيقة . وتتكشف الحقيقة لطالب المعرفة فى أجزاء غير مترابطة ، ويكون تكشفها متدرجا كلما اكتسب أدلة إضافية يدركها فى قرارة نفسه . ولا يمكن أن تكون معرفته بأى شىء حتى بنفسه ، وفى أية مرحلة من مراحل نموه ، إلا مبدئية ، ولذلك يجب تطهيرها بصورة مستمرة إلى أن يكون قد اكتشف كل شىء فى طبيعته . فتصبح معــــرفته وخبرته الكاملة بنفسه هى المصدر فى تفهمه الكامل للطبيعة الإنسانية ، وللأشياء والعالم ولكل ما يستطيع الإنسان معرفته

---

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٧٩

عن الله . وعلى هذا المستوى من التفهم يصبح كل شيء دليلا كافيا على وجود الله ووحدانيته، وهو ما قاله الغزالى . « إذ ما من ذرة من أعلى السموات إلى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى ، وكمال حكمته ، ومنتهى جلاله وعظمته »[1] .

وعلينا أن نلاحظ هنا بأن هذا الاتجاه على أن كل موجود صغر أو كبر هو فى ذاته دليل على قدرة الله وعظمته سبحانه وتعالى ، ليس خاصاً بالغزالى بل هو اتجاه عام فى الفكر الإسلامى كله ومستمد من القرآن الكريم . وقد خلق هـــذا الاتجاه شعوراً فى المسلمين من الإجلال لكل شيء ولكل حادث كمظهر للحكمة الإلهية ، كما خلق الاحترام للعلم العقلى (معرفة الخلق) كمرحلة لابد منها فى تفهم القضايا الروحية .

وعلينا الآن أن ندرس سر العلاقة القائمة بين الروح والجسم الإنسانى من زاوية جديدة . وتعرض المسائل عن ترابط الروح مع الجسد وعما إذا كانا معا يشتركان أو لا يشتركان فى أشياء واحدة بعض الصعوبات التى تشبه سر الترابط بين النواحى الظاهرة والنواحى الباطنة من الوجود . فالظاهر والباطن ينتميان من ناحية إلى أصل واحد وكلاهما تمثيل للحقيقة . وكلاهما أيضاً يمثلان العالم الحقيقى من أكثر موجوداته مادية إلى أكثرها روحانية .

ولكن فى حالة الإنسان هناك اعتباران جوهريان آخران يضيفان المزيد من التعقيد . أولهما أن الروح هى « عارف » ، وثانيهمـــا مابين الأثنين ، أى بين الروح والجسد من علاقة وترابط فى مدى عملية طويلة، طول حياة الإنسان من التكشف والنمو . وبالرغم من أن المقارنة بين علاقة الروح بالجسد وبين علاقة الظاهر بالباطن ، تساعدنا على التفهم،إلا أن الإنسان قد خلق ليكون « عالما أصغر » وليكون « إلهاً » له صفات تشبه صفات الله وذلك ليستطيع معرفة صنع الله أولا ومعرفة الله ثانياً .

---

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦١٩

والروح « كمعارف » طاقة أو سجل حساس . إذ أنها عندما تتكشف مع نمو الإنسان كله ، تكتسب مضمونا حقيقياً ، وقد تصبح فى النهاية قادرة على أن تعرف كل ماهو فريد فى طبيعتها ، بعد أن تكتسب المعرفة الكاملة لكل ماهو مشترك بين طبيعتها والخارج . وهذا يعنى أن قدرة الروح على التسجيل والتفهم أثناء نموها الحقيقى فى تجاربها مع الجسد ، ومع ما يقع خارج هذا الجسد ، هى ممكنة تماما لأن الطبيعة الأساسية للجسم ولما هو فى خارجه تشبه ناحية واحدة من نواحى الطبيعة الأساسية للروح نفسها .

وعند هذه النقطة من البحث تكون بعض الملاحظات عن حرية الإنسان مفيدة .

ويذكر القارىء ولا شك أن الغزالى رفض مبدأ « السبب والنتيجة » أو « الأثر والمؤثر » ، واستعاض عنه بمبدأ التوحيد ومفهوم « الحق » . وليس مايبدو للبعض كأسباب لنتائج معينة ، إلا بعض الشروط من عملية توحيد أزلية ، تتحكم فيها وحدانية الله وطبيعته . فمبدأ التوحيد هو وراء التسبب والخلق والحركة فى الكون كله . فالله هو السبب الحقيقى وهو الخلاق ، الذى يحرك كل ما يخلقه . ولا يمكن وجود شىء فى الصورة التى يوجد فيها وفى المكان الذى يوجد فيه ، دون حياة الكون كلها ، وهى حياة توجد وتتحرك طبقا لمشيئة الله سبحانه وتعالى وإرادته ، كما خرجت إلى اللوح المحفوظ . ويعنى تفهم أى شىء فرد ، تفهم جميع الشروط التى رافقت وجوده وتفهم علاقاته بما يحيط به ، وأهميته فى حركة الخلق كله .

وهكذا فمن منظور الله جل شأنه ، كل شىء يحدث ويتحرك بالضرورة وطبقا للظروف والأوضاع التى رافقت تكونه ، والتى هى جميعها تعبيرات لعلم الله وإرادتة فى الحضرة الربوبية .

ولعل النظرة الصحيحة لحقيقة الحرية الإنسانية هى من منظور الله جل شأنه. وبعد هذا المنظور تصبح شخصية الإنسان كما نمت فعلا، وكل ماتعرضت له من تأثيرات أثناء نموها ، وما حققته من درجات الفهم والبصيرة (إذا كانت هذه الدرجات هى إنعكاس لدرجة الاندماج بين النواحى المختلفة للشخصية بما فيها

صفاتها ، وأفكارها وأهدافها الخاصة بكل مرحلة من مراحل تطورها) ، وما وجدت فيه من أوضاع آنية ، وما أحاط بها من أوضاع خارجية ، وغير ذلك .. كل هذا يصبح شروطا تتحكم فى اختيار الإنسان وفى سلوكه فى موقف معين. ومن بين جميع العوامل التى يتكون منها موقف معين تكون درجة البصيرة من أهم العوامل فى النتيجة . والأحوال المتغيرة التى تخلق وضعا يتناول المخلوق الإنسانى ، والشعور الذى يحس به الإنسان عند التردد فى الاختيار من بين مجموعة من الاحتمالات الممكنة فى أى موقف معين ، هو فى حد ذاته صفة من صفات هذه البصيرة ، وبالتالى شرط من شروط النتيجة . وحرية الإنسان الحقيقية هى فى ملاءمة طبيعته لتنمية هذه البصيرة . فهو قادر على مستوى الكمال المتكامل أن يعمل ككل منسجم تحت سيطرة قلبه وهو قادر على تفهم جميع العوامل والشروط المحيطة به ، وتفهم أهميتها له ، وهو يدرك أن بصيرته بهذه العوامل والشروط هى من أهم العوامل للتأثير على النتيجة طبقاً لإرادته. أما إذا نظرنا إلى أى موقف من زاوية خارجية ، أى من منظور الله تعالى ، فإن ما يفعله الإنسان يفعله بالضرورة ، وتكون حرية الإنسان هى قدرته على تفهم سلوكه من هذا المنظور وإدراك فعالية بصيرته فى أى موقف يضمه .

والإنسان بحكم الضرورة جزء من الموقف الذى يوجد فيه ، ولا يستطيع إلا بتفهمه للموقف ككل، وبتفهمه لغاياته كإنسان ، وبتفهمه لأهمية الأشياء فى تحقيق هذه الغايات ، وبتوكله على لطف الله تعالى ، أن يكون الانسان العامل الأول فى تقرير مصير الموقف ، أو بمعنى آخر يكون إنساناً حراً .

والحرية بهذا المعنى تعنى نوعا معينا من العلاقات مع الأشياء الخارجة عن الانسان . وسنتناول هذه الناحية بالبحث فى الفصل التالى .

وتكون الطاعة لغير الله ، طبقا لهذا النقاش باطلة ، كما تكون معصية الله أيضا لامعنى لها(١) . وقد يؤمن الإنسان بأنه فى عمله واختياره يطيع شيئا آخر غير الله ،

---

(١) هناك آيات كثيرة فى القرآن الكريم تشير إلى هذا المعنى كالآية ٨٢ من سورة البقرة والآية ١٥ من سورة الرعد والآيتين ٤٩و٥٠ من سورة النحل والآية ١٨ من سورة الحج .

وقد يتوقع النفع أو الضر من غير الله سبحانه وتعالى ، بل وقد يحاول تفسير الأمور والأحداث كلها بإرجاعها إلى مسبباتها المباشرة التى يراها(١) . ولكن هذه الاتجاهات كلها ، ترجع إلى ضيق أفق الانسان فى فهمه . فهو لا يستطيع أن يرى جميع العوامل التى تحيط بإختياره ، أو عمله أو توقعاته . كما أنه عاجز عن رؤية جميع العوامل التى لابد من توافرها لوقوع أى حادث . وكل ما يبدو لمثل هذا الانسان كقوى أو مسببات ، لا يخرج فى حكم الواقع عن أن يكون من بعض الشروط اللازمة لوجود شىء معين فى حركة الوجود كلها ولكن يرى الانسان من منظور البصيرة الشاملة أن ليس فى الإمكان فى موقف معين تحديد شىء أو مجموعة من الأشياء كالأسباب الوحيدة التى تجب طاعتها فى ذلك الموقف . ولكن ما يطيعه هو « الحق » فى الكون كله فى حركته تحت سيادة الله تعالى . فكل شىء على هذا المنظور خاضع لله سبحانه وتعالى ، لكن بعض الناس فقط يدركون هذا المبدأ ويفهمون تطبيقه ، بينما لا يراه الآخرون ولا يفهمونه . والذين يدركونه ويفهمونه هم المسلمون بالمعنى الفلسفى الأساسى لهذا التعبير . فهم الناس الذين رأوا توكل كل شىء على كل شىء آخر ، وبالتالى على الله ، كما رأوا أنهم خاضعون لسنة تجمع الأشياء كلها ، ورأوا أن حريتهم هى فى بصيرتهم ولهذا فقد « أسلموا أنفسهم » إلى القوة الحقيقية الوحيدة القائمة وراء كل شىء وكل حادث .

ويطبق الغزالى هذ المبادىء عند مناقشته معنى الحرية فى الأفعال الإنسانية(٢) . فهو يقسم السلوك الإنسانى إلى ثلاثة أنواع رئيسية كما هو ظاهر فى العبارة التالية : « يقال أن الإنسان يكتب بأصابعه ، ويتنفس برئته وحنجرته ، ويخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه . » وهذه الثلاثة فى حكم الضرورة واحدة ، ولكنها تختلف وراء ذلك فى أمور . فالغزالى يطلق على الكتابة « الفعل الإختيارى » وعلى التنفس « الفعل الإرادى » وعلى خرق الماء « الفعل الطبيعى » .

والضرورة ظاهرة فى الفعل الطبيعى . والتنفس يشبهه فى طبيعته ، إذ أنه ليس مجرد عمل تريده الرئتان والحنجرة تماما كما أن خرق الماء بالجسم ليس عملا من أعمال الماء نفسه .

---

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٦

(٢) الاحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥٠٩

لكن الفعل الاختيارى كالكتابة والنطق وما سواهما، هو الذى يخلق الالتباس والظن . وهذه الأفعال هى من النوع « الذى يقال فيه إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، وتارة يشاء وتارة لا يشاء »(١) . وإذن فما هى درجة الحق فى هذه العبارة ؟

فالإرادة تبع للعلم ، والعلم هو الذى يقرر مدى الرغبة فى أى عمل أو عدم الرغبة فيه . وتنقسم الأشياء التى يرغب فيها الإنسان إلى ما يستطيع المرء أن يحكم عليه دون أى تحفظ فى قلبه بأنه مرغوب فيه ، وإلى ما قد يتردد القلب فى رغبته . فالإنسان لا يتردد فى تجنب ضربة السيف ، لأنه على يقين من أن هذا التجنب لمصلحته ولمنفعته . لكن القلب فى حالات أخرى لا يكون على يقين من النتائج . وعليه أن يقدر ويحسب ما إذا كان الخير فى الفعل أو فى الترك . والعلم الصادر عن هذا تتبعه إرادة مناسبة له تعمل طبقا له . وعندما تتكون هذه الإرادة يكون تنفيذ الفعل مشابها لذلك الذى يكون القلب فيه على يقين مطلق مما يريده . كما هى الحالة فى تجنب السيف مثلا . وإذن يكون الفرق الوحيد بين النوعين من هذه الأفعال هو فى عملية الوصول إلى تكوين الإرادة .

« فحرية العمل أو الاختيار» إذن هى تعبير عن نوع معين من الإرادة التى توجد نتيجة لنوع معين من العلم يحدث فى القلب . فوراء كل ماعدا الأفعال الطبيعية ، لابد وأن تكون إرادة . ولايمكن لأنواع « الارادات » سواء منها التابع عن الدرس أو الروية أو التابع عن غيرهما ، أن توجد إلا عن طريق أحكام القلب أو عن طريق علاقات القلب الآلية مع الحواس والخيال ، وهكذا لو فكر إنسان عاقل فى مسألة قطع رقبته ، فإن هذا الفعل لايكون ممكناً ، لا لعدم القدرة فى اليد ، ولا لعدم وجود السكين ، بل لأن الارادة لعمله معدومة . ولايمكن أن توجد . لأن القلب لايملك ذلك النوع من الحكم الذى هو شرط لازم لوجودها .

وعلى ضوء هذا يجب أن تكون الحرية فى العمل ، وذلك باستثناء الأعمال الطبيعية والآلية ، من عملية وصول القلب إلى قرار . وهنا لابد وأن تتحول القضية إلى التساؤل عما إذا كان القلب يقرر بحرية أو لا ؟ والجواب على هذا السؤال

(١) الاحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥١٠

يأخذ فى عين الاعتبار كل ماهو عامل خارجى فى الموقف ، والشخص الذى يتخذ القرار ، ودرجة بصيرته فى عوامل الموقف ، ومستوى ونوع نموه الشخصى : أى يأخذ فى اعتباره جوانب شخصية الفرد كلها على ضوء ما ناقشناه فى الفصل السابق مع قدرته على أداء تلك الأفعال التى لابد منها لتحقيق الأمر المرغوب .

ويتوصل الغزالى على ضوء هذه الاعتبارات إلى أن الإنسان مجبور ومختار فى الوقت نفسه ، أو كما يقول الغزالى : « معنى كونه مجبورا ، أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لامنه ، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لارادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل يكون الفعل خيراً محضاً موافقا »(١).

ولاريب فى أن الفقرات التالية المقتبسة من الغزالى ، تلقى ضوءاً على نظريته عن الترتيب التى استعاض بها عن نظرية « السبب والمسبب » ، وهو يقول :

« ... ولكن بعض هذه المخلوقات يترتب على البعض . ترتيب جرت به سنة الله تعالى فى خلقه (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (٢) . فلا يخلق الله حركة اليد بكتابة منظومة ، مالم يخلق فيها صفة تسمى قدرة . ومالم يخلق فيها حياة ، ومالم يخلق إرادة مجزومة ، ولا يخلق الارادة المجزومة مالم يخلق شهوة وميلا فى النفس ، ولا ينبعث هذا الميل انبعاثاً تاماً ، ما لم يخلق علماً بأنه موافق للنفس . إما فى الحال أو فى المال . ولايخلق العلم أيضاً إلا بأسباب أخر ، ترجع إلى حركة وارادة وعلم ، فالعلم والميل الطبيعى ابدا يستتبع الارادة الجازمة ، والقدرة والارادة أبدا تسترد فى الحركة . وهكذا الترتيب فى كل فعل . والكل من اختراع الله تعالى . ولكن بعض مخلوقاته شرط لبعض . فلذلك يجب تقدم البعض ، وتأخر البعض الآخر ، كما لا تخلق الارادة إلا بعد العلم . ولا يخلق العلم إلا بعد الحياة ، ولا تخلق الحياة إلا بعد الجسم ، فيكون خلق الجسم شرطاً لحدوث الحياة ، لأن الحياة تتولد من الجسم . ويكون خلق الحياة شرطاً لخلق العلم

---

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٠١١

(٢) سورة الأحزاب — الآية ٦٢

لأن العلم يتولد من الحياة . ولكن لا يستعد المحل لقبول العلم إلا إذا كان حيا ، ويكون خلق العلم شرطاً لجزم الارادة ، لأن العلم يولد الإرادة . ولكن لا يقبل الارادة إلا جسم حي عالم ، ولا يدخل فى الوجود إلا ممكن . وللامكان ترتيب لا يقبل التغيير . لأن تغييره محال . فحصل ذلك الوصف من الجود الالهى، والقدرة الأزلية ، عند حصول الاستعداد . ولما كان للاستعداد بسبب الشروط ترتيب ، كان لحصول الحوادث لسبب الفعل ترتيب ، والعبد مجرى هذه الحوادث المرتبة . وهى مرتبة فى قضاء الله تعالى الذى هو واحد كلمح البصر ترتيباً كليا لا يتغير ، وظهورها بالترتيب بقدر مقدر لا يتعداها . وعنه العبارة بقوله تعالى : «أن كل شىء خلقناه بقدر » (١) وعن القضاء الكلى الازلى العبارة بقوله تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر » (٢). وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر . ومن جملة القدر خلق حركة فى يد الكاتب ، بعد خلق صنعة مخصوصة فى يده تسمى القدرة ، وبعد خلق ميل قوى جازم فى نفسه يسمى القصد ، وبعد علم بما إليه ميله ، يسمى الادراك والمعرفة » (٣) .

ويجد الغزالى على ضوء نظريته الشاملة عن الحرية الانسانية فى الاختيار ، المجال لجميع المذاهب الفكرية المختلفة وللمذاهب التى تبدو أنها متعارضة . فهو يقول إن كل مذهب من المذاهب محق إلى حد ما ، ولكنه ليس على حق دائماً . وهكذا « فالجبرية » فى رأيه محقة من وجهة نظر التغيير الذى يقع فى عالم المشاهدة . ومذهب « الكسب » محق فى وجهة النظر بأن الأفعال الانسانية إما أن تتفق مع قواعد الشرع أو تخالفها . ويقارن الغزالى المجالات الضيقة لهذه المذاهب الفكرية كلها بالانطباعات الفردية لمجموعة من العميان ، طلب إلى أفرادها ، حسب الأسطورة البوذية أن يصفوا الفيل . وقد ظن كل منهم أن الفيل هو الجزء الذى لمسه بيديه ، ولكن لم يستطع أى منهم أن يتصور الفيل ككل .

---

(١) سورة القمر — الآية ٤٩

(٢) سورة القمر — الآية ٥٠

(٣) الاحياء — كتاب التوبة — ص ٢٠٨٤ — ٢٠٨٥

وبالإختصار ، يعتمد الرد على السؤال المتعلق بالحرية الإنسانية فى الاختيار ، على منطق السائل . فالإنسان لايعتبر حرا من منظور الله تعـالى الذى يتناول فى إعتباره « حيـاة الكون كله فى حركته الأزلية الشاملة . » أما منظور الإدراك الإنسانى العادى ، فإن الإنسان يبدو حرا ، لأن وجهه النظر هذه لاترى إلا جزءاً من الشروط التى تحيط بالفعل الإنسانى . ومثل هذه النظرة تلك المتعلقة بإحساس الإنسان بالطاعة أو العصيان لقواعد الدين ، فالإنسان فى هذه الحالة يحس بالحرية فى الطـاعة أو العصيان . أما من منظور الغاية النهائية للإنسان ورحلته فى طلب الكمال والرضى بتأديته لأمانته ، فإن حرية الانسان تعنى درجة محققة من نمو وبصيرة . وهذه الدرجة هى عامل أساسى فى ظروف الفعل ونتائجه .

وفى هذه المرحلة من البحث لابد من عرض موجز لبعض القضايا المهمة فى فكر الغزالى . . . .

تتعلق القضية الأولى بما يدور بين الناس من خلافات حول الحق ، ولكن هناك مبادىء مهمة لابد من أخـذها بعين الاعتبار قبل بحث هذه القضية . أول هذه المبادىء : لايكون العلم بأى شىء معين كاملا إلا إذا فهم من المنظور الشامل لوحدة الكون ، أى بعبارة أخرى ، أن يفهم ذلك الشىء من كل زاوية ممكنة وفى إطار حركة الوجود كله . أما المبدأ الثانى ، فهو أن نوع التفهم الذى يحققه فرد معين ليس إلا انعكاساً لمرحلة النمو التى وصلت إليها شخصيته .

فمن ناحية ، لاتؤدى ناحية معينة من أى شىء إلا إلى معرفة جزئية لحقيقته الكلية . ومن ناحية أخرى ، أن تفهم الانسان لأى شىء لايمكن إلا أن يكون جزئيا أو مبدئيا ، طالما أن هذا الإنسان لم يعرف ويختبر كل مافى طبيعته على مستوى الكمال المتكامل ، وقد يكون الحق فى ذاته مطلقا ، إلا أن تفهمه لابد وأن يكون نسبيا حسب درجة نمو الانسان ونوع نموه . وكذلك فإن التعبير الكامل عن الحقيقة بالألفاظ غير ممكن . وإذن لابد من أن تستمر الخلافات بين الناس ، نتيجة التباين فى تفهمهم كأفراد ، ونتيجة استحالة التعبير اللفظى الكامل عن الحقيقة . وأعلى درجات الاتفاق الانسانى الذى يمكن توقعه لايتجاوز

مجموعة المعارف المتعلقة بتلك النواحى من الوجود التى تقبل التعبير اللفظى ، أى النواحى التى تقع تحت « المعاملة » .

وهناك قضيتان أخريان تتصلان أتصالا وثيقا بهذه القضية وأولاهما واسعة المنظور فى البحث عن الأسباب ، وثانيتهما وحدة المعرفة الانسانية ، من وجهة النظر الشاملة ، التى تنطوى على كل وجهة من وجهات النظر .

فكل علم متخصص يرى الحقيقة من زاوية معينة ، وكلما كان مجال الرؤية لهذا العلم أوسع كلما كان أقرب فى وصفه للحقيقة . وإذا مثلنا الحضرة الربوبية بعملية الكتابة فقط ، فإن كل علم من العلوم الفكرية قد ينسب السبب فى الكتابة إلى قوة تختلف عن تلك التى يراها العلم الآخر ، وذلك حسب اتساع منظور ذلك العلم . وفى هذا يقول الغزالى : « فعالم الطبيعة ، مثله فى الرؤية كمثل النملة تدب على الكاغد ، فترى رأس القلم يسود الكاغد ، ولم يمتد بصرها إلى اليد والأصابع فضلا عن صاحب اليد ، فغلطت وظنت أن القلم هو المسود للبياض ، وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة القلم لضيق حدقتها . وأما عالم النجوم مثلا فبصره أوسع ، ويمتد إلى الأصابع التى تحرك القلم ، فيغلط ويظن أن الأصابع هى المسودة للبياض . » (١) وبالرغم من صدق كل رأى من هذين الرأيين من وجهة نظره المعينة ؛ إلا أنه كلما اتسعت الرؤية كلما قربت من الأصل والسبب الحقيقى للكتابة . ففى هذا المثل عندما يرى الناظر كل الكاتب ، فعندئذ يرى أن السبب الحقيقى لما يكتب على الورق هو القلب . ويدرك أيضاً أن هناك أسبابا متوسطة بين القلب والكلمة المكتوبة ، كالعقل والأصابع والقلم ، وهى أشياء يتحكم القلب فيها كلها . وكذلك إدراك الحضرة الربوبية فإنه نمو واتساع فى الرؤية ، يكتشف الإنسان فى نهايتها أن الله هو السبب الأصلى والحقيق لكل شىء وأنه هو الذى يتحكم ويسيطر على كافة الأسباب المتوسطة .

وينتهى هذا التشبيه إلى نقطتين فى منتهى الأهمية . وأولى هاتين النقطتين أن

---

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل . ص ٢٤٩٩

عمل الروح فى الإنسان يمكن أن يكون المجاز الذى يشرح عمل الله فى الكون . أما النقطة الثانية فهى الأصل فى كل تعاليم الغزالى ، وهى أن المعرفة الإنسانية عملية نمو من المنظورات الضيقة إلى المنظورات الواسعة فى رؤية الحقيقة . وتنتهى هذه العملية إلى منظور شامل ، يربط بين مختلف وجهات النظر ، فى مبدأ التوحيد . ومن هذا المنظور تتفتح حقيقة كل منظور غيره فيكون فهمه أعمق وأوسع مما كان قبل هذا المنظور .

وتقوم هذه النظرية وراء فلسفة الغزالى فى التربية . كما توجه طريقته فى عرض أى موضوع معين . فهو يبدأ على سبيل المثال فى معالجته لموضوع حب الله[1] بأكثر الخبرات المألوفة فى الميل الإنسانى نحو الأشياء المعينة والمرغوبة . ويصل عن طريق تحليله للعلاقة بين الإنسان وبين موضوعات رغباته إلى بعض الأدلة الأساسية التى تدل على طبيعة الحب عند الإنسان، ثم ينتقل منها إلى أن يبين كيف أن نمو تفهم الإنسان لنفسه وما يصاحبه من اتساع فى رؤية أهمية الأشياء فى تحقيق غاياته ، يصلان بالإنسان أخيرا إلى محبة الله وحده . ومن هذه النظرة الشاملة يستطيع الإنسان أن يعيد النظر فى علاقاته بالأشياء الفردية المختلفة ، ليضاعف أهميتها فى الحياة كعمل من أعمال محبة الله . وهـذه هى الطريقة التى يعالج بها الغزالى بصورة عامة ، نواحى الدين المختلفة. فهو يرى أن تجارب الإنسان العادية المألوفة تمهد إلى الوصول إلى اتساع فى الأدلة التى يتسع بها المنظور ليصل فى النهاية إلى معرفة الله .

ويضرب الغزالى مثلا آخر فى موضوع وحدة المعرفة والخبرة الإنسانية ، ووجود عدد كبير من وجهات النظر ، والحقيقة الجزئية فى كل منها ، ويبين هذا المثل أهمية أى حادث معين فى نمو الفرد والنسبية فى الشر . فإذا ما نظر الإنسان إلى المرض مثلا من مختلف الزوايا ، فإنه يجد أن الشخص العادى يرى المريض كإنسان لم يعد يهتم بالأمور الدنيوية ، ولا بالملذات المألوفة ، ويبدو غارقا فى يأسه من مرضه . أما الطبيب فيرى فى هذه الظواهر أعراض خلل فى عمل أجزاء

---

(١) راجع كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من الاحياء . ص ٢٥٨٤ وما بعدها .

الجسم المريض . وقد يقول الطبيب، أن هذه الأعراض ناتجة عن جفاف فى الدماغ تحدثه حرارة الطقس ، ولايمكن الخلاص منه إلا بعد ترطب الجو . » أما العالم بالنجوم ، فقد ينسبه إلى ظاهرة فلكية ، وهلم جرا . ولاريب فى أن جميع دارسى الظاهرة الواحدة ، يكونون محقين ، كل فى الفرع الخاص به من المعرفة . ولكن ليس منهم ، فى حدود عمله ، من يملك تفهما كاملا لهذا الحادث، إذ ليس من هذه الآراء مايحمل الطابع الشمولى . ولا يرجع أى منهم الأسباب إلى علاقاتها النهائية بوحدة الوجود كله والتوحيد .

ولكل من هؤلاء وجهة نظر معينة تضيف شيئاً إلى التفهم الكامل للحقيقة ولأهمية المرض . لكن ليس منهم من يستطيع الادعاء بحق ، بأنه وحده هو الذى يعرف الحقيقة كاملة . فلجهلهم بأية منظورات أخرى غير التى يملكونها ، ولاختلاف مستويات الناس فى الفهم ، يكون الناس مدفوعين برغبة « الربوبية » وبالتالى بشىء من الاستكبار ، إلى إغلاق عقولهم على وجهات النظر التى تختلف عن وجهات نظرهم ، وإلى الخلاف مع غيرهم حول حقيقة مايرونه .

وقد سبق لنا أن قلنا أن الغزالى يرى أن مثل هذه الخلافات بين الناس لايمكن تجنبها ، وأن ليس من حق إنسان أو مجموعة من الناس أن يكرهوا غيرهم على قبول تفهمهم هم للحقيقة . وسنرى فى الفصل التالى حكمة الله تعالى فى عدم توصل جميع الناس إلى معرفة الحقيقة كاملة من جميع زواياها المختلفة والشامله . وسنرى أن هذه الحقيقة هى سر حكمة الله وأسلوبه فى المحافظة علـى المجتمع الانسانى . وستستمر الخلافات بين الناس مابقى الاختلاف بينهم فى درجة الرؤية والادراك . وفى القرآن الكريم كثير من الآيات تدل على أن الخلاف بين الناس لايفصل فيه فى هذه الدنيا . وأن هذا الخلاف وإن يبدو أنه شر إلا أن فيه حكمة إلهية عظيمة يدركها ذوو البصيرة .

وقد توصل الغزالى فى آخر أيامه فى كتابه « مشكاة الأنوار » إلى فلسفة شاملة للدين محورها درجة المعرفة التى يتطلبها « إله » معين من أتباعه ونوعها ، وعلى أساس هـــذه الفلسفة صنف الديانات والمدارس الفلسفية المختلفة . ورأى الغزالى أن هناك علاقة مباشرة بين نوع « الآله » الذى يوجه الناس له حياتهم كلها

وبين درجة المعرفة المطلوبة لطاعة هذا الإلة ونوعها . ولنذكر أن معرفة الفرد عند الغزالى تعكس شخصيته كلها ، على اعتبار أن تفهمه لنفسه ولما حوله ، لا يمكن فصله عن خلقه بصورة عامة ، ولا عن فضائله وعاداته وأتجاهاته ، أى عن الأهداف التى يكرس نفسه لتحقيقها ، وبهذا المعنى الواسع، يتحكم نوع « الإله » الذى هو الغاية النهائية التى يتوجه إليها الناس إلى حد بعيد فى نوع النمو المحتمل فى شخصياتهم ، وكذلك فإن صفات الشخصية ونوعها التى ينميها الناس فى أنفسهم تعكس نوع الأهداف التى اختاروها لأنفسهم ، أو بمعنى آخر نوع الاله أو الآلهة التى يعبدونها بالفعل .

وبهذا المفهوم يكون « الآله » عند الغزالى هو ما يستمد الناس منه غاياتهم وأهدافهم ويعملون لتحقيقها بما يرضى ذلك « الآله » حسب تصورهم له . يقول الغزالى : « والعجب أنه ينكر على عبدة الأصنام عبادتهم للحجارة ولو كشف الغطاء عنه ، وكوشف بحقيقة حاله ، ومثل له حقيقة حاله كما يمثل للمكاشفين أما فى النوم أو فى اليقظة ، لرأى نفسه ماثلا بين يدى خنزير ساجدا له مرة ،وراكعا أخرى ، ومنتظرا لإشارته وأمره . فمهما هاج الخنزير لطلب شيء من شهواته ، إنبعث على الفور فى خدمته ، وإحضار شهوته . أو رأى نفسه ماثلا بين يدى كلب عقور . عابدا له مطيعاً . سامعاً لما يقتفيه ويلمسه . مدققا بالفكر فى حيل الوصول إلى طاعته . وهو بذلك ساع فى مسرة شيطانه . فإنه الذى يهيج الخنزير . ويثير الكلب . ويبعثهما على استخدامه . فهو من الوجه يفيد الشيطان بعبادتهما »(١) .

وتشمل العبادة فى رأى الغزالى كل نشاط الفرد . والغاية الكبرى التى يهدف إليها هذا النشاط سواء أدركت علاقته بالغاية أم لا ، هى فى الواقع « الآله » الحقيق الذى يعبده الإنسان . ولابد للحياة الإنسانية من أن يكون لها مايوجهها ومن هدف عام . وتعكس هذه الغاية العظمى التى يسعى إليها الإنسان فلسفة هذا

---

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب . ص ١٣٦٣ .

الانسان العامة في الحياة . كما تعكس من الناحية الأخرى الاتجاه الذي يتحكم إلى حد كبير في نموه الذاتي « كعابد » لهذه الغاية .

« وطبيعة الغاية العظمى » يمكن أن تسمى « بالنظرة العالمية » الشاملة التي تعكس مفهوما عن الكون وعن الحياة الفاضلة . ولذا فهي تعني أيضاً نظرة إلى الطبيعة الانسانية وعلاقتها بالأشياء . وتعني نظاما أخلاقيا هدفه تحقيق هذه العلاقة . وإذا ما نظرنا إلى هذه الغاية من وجهة نظر الانسان الذي يسعى لتحقيقها فإنها تفرض نوعا « معينا » من النمو الذاتي يتفق مع متطلبات طبيعة هذه الغاية كما يفهمها هذا الانسان . وهو فهم يتبدل بالطبع بنمو بصيرته . وإذا ما فرضنا أن هذا الانسان يواصل سعيه لارضاء متطلبات هذه الغاية فإن المتوقع أن ما ينميه في نفسه من عقل وقيم وعادات واتجاهات لابد وأن يتفق مع طبيعة الغاية العظمى التي اختارها .

وكان غرض الغزالي من جعله الغاية العظمى التي يتجه نحوها الناس هي « الاله » الذي يعبدونه ، أن يبين عن طريق المقارنة والقياس ، أن خير نمو للطبيعة الإنسانية وأن أعلى مستوى من المعرفة يمكن لها تحقيقه ، وأن أفضل نظام خلقي يمكنها أن تعيش به ، كل ذلك لا يمكن تصوره أو تحقيقه إلا بالتوجه نحو الله وحده دون سواه والسعي لمعرفته تعالى ، فالله « كالغاية العظمى » هو الغاية الوحيدة التي تفرض طبيعتها أفضل نمو ذاتي للإنسان ، وأن مجرد التعبير عن الإيمان بالله لايكفي للنمو نحو الكمال . فالإنسان لا يعبد الله عبادة صادقة مالم يوجه كل جانب من جوانب حياته لمعرفته تعالى . وقد سبق لنا أن رأينا ماتفرضه هذه « الغاية » من معرفة بالنفس ورياضة للنفس وعلم بالعالم . فعبادة الله وحده تتطلب من الإنسان أن يميز ماذا كان العمل الذي يقوم به أو مايسعى إليه من غاية أو هدف مباشر هي كلها وفي جوهرها أفعال « عبادة » لله تعالى ، أو أفعال « عبادة » لآلهة أخرى .

وتؤلف هذه القاعدة فى تحديد الهدف الفعلى للعبادة ، والتى أوحى بها قوله جل شأنه : « أرأيت من اتخذ آلهة هواه ، افأنت تكون عليه وكيلا » [١]، فلسفة شاملة فى الدين ، وبالنسبة للغزالى هى الأساس الذى يقيم عليه معياره فى تصنيف الناس والديانات والفلسفات على ضوء طبيعة « الاله » المعبود فى كل منهـــا .

ويفصل الغزالى تصنيفه هذا فى أكثر من مكان من مؤلفاته . ولكن بصورة خاصة فى كتابه « المشكاة » [٢] . ويحذر من أن أى تصنيف دقيق يتناول كل العوامل المتغيرة التى تولد الاختلافات الفردية ليس ممكنا من الناحية الإنسانية . وكل ما يستطيع الإنسان أن يفعله هو أن يشير إلى بعض الفروق الرئيسية وإلى عدد من تفرعاتها ، ليظهر الحقائق المهمة التى تميز كلا منها . وهو يستعمل تعابير متعددة على هذا الصعيد كتعبير « من يحتجب بمحض الظلمة » ليعنى به الجهل ، ومن يحتجب بمحض النور ليعنى به العلم ، إذ أن كتاب « المشكاة » تفسير لآيات النور والظلمة فى القرآن الكريم .

وعلى ضوء هذا المعيار تكون الأقسام الرئيسية ثلاثة سنتولى هنا عرضهـــا بشىء من الايجاز ،

فالقسم الأول وهم المحجوبون بمحض الظلمة ، وهم الملاحدة الذين « لا يؤمنون بالله واليوم الآخر » (٣) . « وهم الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة » (٤) لأنهم لا يؤمنون بالآخرة أصلا .

وهؤلاء ضفان : صنف تشوق إلى طلب سبب إلى هذا العالم فأحاله إلى الطبع ، والطبع صفة مركوزة فى الأجسام ، حالة فيها وهو مظلمة ، إذ ليس لها معرفة

---

(١) سورة الفرقان — الاية ٤٣
(٢) راجع مشكاة الأنوار ، طبعه وزارة الثقافة والإرشاد ج ع م . ص ٨٥ — ٩٣
(٣) سورة النساء — الاية ٣٨
(٤) المشكاة — ص ٨٥

وإدراك ولا خبرة لها من نفسها ولا تصورلها . وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضاً . فالإنسان فى هذا التفسير للوجود ، ليس إلا جزءاً من نظام آلى ، تكون الغايات والمسئوليات الخلقية لامعنى لها فيه ،

والصنف الثانى هم الذين شغلوا بأنفسهم ولم يتفرغوا لطلب السبب إلى هذا العالم بل عاشوا عيشة البهائم ، فكان حجابهم أنفسهم الكدرة ، وشهواتهم المظلمة وهؤلاء هم عبيد الهوى ولاظلمة أشد من الهوى والنفس . ولذلك قال تعالى « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » (١) . ويؤلف هؤلاء غالبية الناس ، ويمكن تصنيفهم أيضاً على ضوء الحاجات الغالبة عليهم والتى يحاولون ارضاءها .

منهم من جعله هدفه الرئيسى أو « إلهه » الذى يعبده هو ارضاء حاجاته وشهواته ، ونزعاته البهيمية ، سواء أكانت مرتبطة بالجنس أو الطعام أو الشراب أو اللباس وفى هذا يقول الغزالى « فهؤلاء عبيد اللذة ، يعبدونها ويطلبونها ويعتقدون أن نيلها غاية السعادات » (٢) . وهناك فرع آخر من هذا الصنف ، وهم أولئك الذين يظنون أن الغلبة والاستيلاء والقتل والسبى والأسر هى غاية السعادات وهم محجوبون « لغلبتها عليهم بالطاعة » وكون إدراك مقصودها أعظم اللذات . »

وهناك فرقة ثالثة رأت أن غاية السعادات كثرة المال واتساع اليسار . وفى هذا يقول الغزالى « فترى الواحد يجتهد طول عمره ، يركب الأخطار فى البوادى والأسفار والبحار ، ويجمع الأموال يشح بها على نفسه فضلا عن غيره » (٣) ، وغفل هؤلاء عن أن الذهب والفضة لايراد ان لاعيانهما وهما إذا لم يقض بهما الاوتار ، ولم تنفقا كالحصباء سواء بسواء .

أما الفرقة الرابعة فقد ترقت عن جهالة هؤلاء وتعاقلت وزعمت أن أعظم

---

(١) سورة الجاثية — الاية ٤٥

(٢) المشكاة ص ٨٥

(٣) المشكاة ص ٨٥

السعادات اتساع الجاه والصيت وانتشار الذكر ، وكثرة الاتباع ، ونفوذ الأمر المطاع . وفى هذا يقول الغزالى : « فتراها لاهم لها إلا المرآة ، وعمارة مطارح أبصار الناظرين حتى أن الواحد قد يجوع فى بيته ، ويحتمل الضر ، ويصرف ماله على ثياب يتجمل بها عند خروجه كى لاينظر إليه بعين الحقارة » (١) .

وأصناف هؤلاء لا يحصون ، وكلهم محجوبون عن الله تعالى بمحض الظلمة وهى نفوسهم المظلمة ، ولامعنى لذكر آحاد الفرق بعد التنبيه على الأجناس .

وهناك طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف : صنف منشأ ظلمتهم من الحس ، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال ، وصنف منشأ ظلمتهم من مقايسات عقلية فاسدة . فهناك أولا صنف المحجوبين بظلام الحواس وهم طوائف لايخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه ، وتمنى التأله ، والتشوق إلى معرفة ربه وأولى درجاتهم عبدة الأوثان ، وآخرهم الثنوية وبينهم درجات فالطائفة الأولى عبدة الأوثان علموا على الجملة أن لهم «ربا» يلزمهم إيثاره على أنفسم المظلمة واعتقدوا أن ربهم أعز من كل شىء ، ولكن من حجبتهم ظلمة الحس عن أن يجاوزوا العالم المحسوس فاتخذوا من أنفس الجواهر ، أشخاصاً مصورة بأحسن الصور ، واتخذوها آلهة . فهؤلاء محجوبون بنور العزة والجمال . والعزة والجمال من صفات الله وأنواره ، ولكنهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة ، وصدهم عن ذلك ظلمة الحس .

والطائفة الثانية جماعة من أقاصى الترك ، ليس لهم ملة ولاشريعة . يعتقدون أن لهم ربا وأنه أجمل الأشياء ، فإذا رأوا إنساناً فى غاية الجمال ، أو شجرا أوقوساً أو غير ذلك سجدوا له وقالوا أنه ربنا . فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس (٢) وهم أرفع رتبة من عبدة الأوثان إذا أنهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص ، ومع ذلك فإن مفهومهم عن الجمال حسى ، ويمت معبودهم إلى عالم الظاهر . وهناك مجموعة أخرى من الذين تحجبهم حواسهم ، يشترطون

---

(١) مشكاة الأنوار — ص ٨٧

(٢) مشكاة الأنوار ص ٨٧

وجود بعض الخصائص فى « الاله » الذى يعبدونه . فهم يرون أن عليه أن يكون « نورانيا فى ذاته بهيا فى صورته ، ذا سلطان فى نفسه ، مهيبا فى حضرته ، لايطاق القرب منه » (١) ولكن ينبغى أن يكون محسوسا ، إذ لا معنى لغير المحسوس عندهم .

أما الذين تحجبهم بعض الأنوار مقرونة بظلمة الحس ، فهم الذين جاوزوا الحس ، واثبتوا وراء المحسوسات أمرا . ولكنهم ظلوا على أى حال ضمن ملكوت الخيال ، فعبدوا موجوداً يجلس على العرش وأحسنهم رتبة المجسمة . أما اسماها فأولئك الذين ينكرون الجسمية كلها . كما ينكرون أية علاقة لها بالله ، باستثناء التوجيه المتجه إلى فوق .

أما آخر هذه الاصناف فهو صنف أولئك المحجوبين بالأنوار الالهية مقرونة بمقايسات عقلية فاسدة فعبدوا إلهاً سميعا بصيراً متكلما عالما قادراً مريداً حياً منزها عن الجهالة . ولكن فهموا هذه الصفات على ضوء فهمهم لصفاتهم . وربما صرح بعضهم فقال : « كلامه صوت وحرف ككلامنا » (٢)

وإذا ما طولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة ، رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى وإن انكروه باللفظ إذ لم يدركوا أصلا معانى هذه الاطلاقات فى حق الله تعالى ، ولذلك قالوا فى إرادته أنها حادثة مثل إرادتنا ، وأنها طلب وقصيد مثل طلبنا .

ويضم القسم الثالث والأخير أولئك المحجوبين بمحض الأنوار وهم أصناف لا يمكن إحصاؤهم ، ويضم أدنى هذه الأصناف أولئك الذين توصلوا بعد بحث طويل إلى الفكرة القائلة بأنه عند تسمية صفات الله الحسنى لا تكون هذه التسمية طبقا لعرفنا الإنسانى فى المسميات ، وقد قادهم هذا إلى أن يتجنبوا كل التجنب ، تعريف الله بصفاته الحسنى ، وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات . كما قال تعالى فى كتابه الكريم « وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين ، قوم فرعون ألا

---

(١) مشكاة الأنوار ص ٨٧

(٢) مشكاة الأنور ص ٨٩ — ٩٠

يتقون ، قال ربى إنى أخاف أن يكذبون ، ويضيق صدرى ولا ينطلق لسانى ، فأرسل إلى هرون ، ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون ... » إلى أن يقول تعالى « قال فرعون ومارب العالمين ، قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين »(١) .

أما الصنفان الثانى والثالث فيرتقيان أيضاً ويسموان إذ أنهما يضمان أولئك المتصوفين الذين لا يرون إلا الله وأفعاله .

---

(١) سورة الشعراء ــ الآيات من ٩ ـ ٢٤

الفصل الخامس

الدنيا والمجتمع الإنسانى

يشير تعبير الدنيا فى هذا الفصل بصورة عامة ، إلى الحياة فى عالمنا هذا كما يحددها الفكر الإسلامى . وتمثل الدنيا عند الغزالى أولا الاعيان الموجودة ، وثانيا أن للإنسان فيها حظاً ، وثالثاً أن له فى إصلاحها شغلا « فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن أحادها والأمر ليس كذلك »[1] . فلا عيان الدنيا مع العبد علاقتان ، علاقة مع القلب « وهو حبه لها ، وحظه منها ، وانصراف همه إليها ، حتى يصير قلبه كالعبد ، أو المحب المستهتر بالدنيا . ويدخل فى هـــذه العلاقة جميع صفات القلب المعلقة بالدنيا » ، وهذه هى الدنيا الباطنة،وأما الظاهرة أى العلاقة الثانية ، فهى مع البدن وهى « اشتغاله (أى الإنسان) باصلاح أعيان الدنيا لتصلح حظوظه وحظوظ غيره ، وهى جملة الصناعات والحرف التى يشغل الخلق بها » والإصلاحات ذاتها التى يدخلها الإنسان على هذه « الأعيان » وهى فى حالتها الطبيعية بالنسبة إلى حاجاته ومسراته ، تعتبر من أمور الدنيا .

والقلب كما قلنا هو موضع « المعرفة والخبرة » ، وبه تتحقق السعادة بوصفها الغاية النهائية للإنسان . فالقلب هو مستقر الروح ، والروح هى سبيل المعرفة عند الإنسان ، وهى التى تستطيع معرفة الحقيقة والعلم بالله . ولكن ليتمكن القلب من تحقيق حاجات البدن ، بوصفه المطية التى تستخدمها الروح فى رحلتها نحو هدفها فقد خلق ليستمد اللذة مما يرضى حاجات الجسم ، وليستمد الألم من

(١) الاحياء — كتاب ذم الدنيا — هذه الفقرة وما تلاها من الصفحات ١٧٤٨ — ١٧٥٨ من هذا الكتاب .

إهمالها . وقد خلق « الغضب » أيضاً مع القلب ليستطيع الدفاع عن البدن وعن مختلف أعضائه ضد الخطر ، وليحميه من الدمار . وهكذا يكون القلب نقطة الاتصال بين أعمال الإنسان الدنيوية وأعماله الدينية . ويكتسب فيه الإنسان « المعرفة والخبرة » اللتين يصل بهما إلى سعادته ، وبه يستطيع الإنسان عن طريق لذاته وغضبه السهر على بقاء البدن وصحته .

وقد سبق لنا أن رأينا كيف تستطيع شهوات القلب وغضبه الاستمرار فى التطور إلى ما لانهاية ، إذا لم يسيطر عليها برياضة النفس ، وكيف يمكن للقلب أن ينشغل فى إطاعة هذه الشهوات ، منصرفا إليها كل الانصراف ، وكذلك كيف يحول هذا الانشغال دون أى نمو نحو المعرفة والخبرة فى الطريق إلى الكمال . وسبق لنا أن ذكرنا أيضاً ، أن روح الإنسان التى خلقت على صورة الله سبحانه وتعالى ، تملك « الربوبية » وتبدو هذه الصفة فى هذه الدنيا فى رغبة الإنسان وجهوده فى السيطرة على كل ماحوله ، بما فيهم الناس . وفى هذا يقـــول الغزالى ...

« فقد يطلب الآدمى أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويستسخرهم كالغلمان ، أو ليتمتع بهم كالجوارى والنسوان ، ويطلب قلوب الناس ليملكها بأن يغرس فيها التعظيم والاكرام،وهو الذى يعبر عنه بالجاه، إذ معنى الجاه ملك قلوب الآدميين[1] » .

وقلنا أنه يتحتم على الانسان على ضوء هذا أن ينظم نمو شهواته وغضبه بطريقة لا تصرف فيها الأشياء التى يحتاجها لارضائها ، قلبه إلى الحد الذى يحول بينه وبين طلب المعرفة ، وهو الهدف الرئيسى من خلق الانسان . ولا غنى عن رياضة النفس فى تحقيق السعادة ، إذ بدونها ، تستبد شهوات الانسان وغضبه ورغبته فى السيادة ، بقلبه وتطوره فى طريق البحث عما يشبع رغباتها من أشياء فتستعبده . والقلب الذى يصبح عبداً لهذه النواحى من الطبيعة الانسانية تثبت

---

(١) الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٨

فيه الصفات التى يحتاج إليها فى خدمة هـــذه النواحى . وهذه الصفات هى « الكبر والغل والحسد والرياء ، والسمعة ، وسوء الظن والمداهنة وحب الثناء ، وحب التكاثر والتفاخر ، وهذه هى الدنيا الباطنة[١] » . وقد سبق لنا أن رأينا أن رياضة النفس بالإضافة إلى حماية حرية القلب فى بحثه عن الحقيقة ، تقيم فيه تلك الفضائل التى تمكنه من أن يرى فى نفسه أن الإنسان خلق فى صورة الله .

والسعادة هى أسمى حالات الوجود المتاحة للقلب . وليست هذه الحالة ، إلا واحدة من احتمالات عدة فى نمو القلب ، ويتطلب تحقيقها ، التحكم فى جميع نشاطات القلب اثناء عملية النمو . ويمكن تقسيم هذه النشاطات بصورة عامة إلى نوعين : نوع يخص هذه « الدنيا » التى عرفناها قبل قليل ، ونوع يخص الدين، وهى تلك النشاطات التى تستهدف تحصيل « المعرفة والخبرة »،وتحقيق الفضائل. ويتحد هذان النوعان من النشاطات فى القلب ، وقد يمت أحدهما إلى الدين والدنيا فى آن واحد،ومن زوايا مختلفة.فطلب العلم مثلا ، هو الوسيلة لإكتساب السعادة وتقريب طالبه من الله . ولكنه يكافىء صاحبه أيضاً « بالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ، ولزوم الاحترام فى الطباع[٢] » ، وكلها من عوائد الدنيا وغاياتها.ويكون الأكل على هذا الأساس عملا من أعمال الدنيا فىالغالب، ولكنه يمت أيضاً إلى الدين ، إذ لابقاء للإنسان بدونه ، ولا مجال للقلب فى طلب السعادة إذا زال البقاء . وعلى هذا يصبح من الضرورى إقامة سلم متسلسل للقيم لتقرير أهمية النشاطات المختلفة بالنسبة إلى السعادة التى هى الغاية النهائية لها . وسنخصص أكثر ما تبقى من هذا الفصل لمعالجة هذه المشكلة .

وقد ألحقنا بهذا الكتاب جزءاً من فصل كامل من كتاب « ذم الدنيا » من الأحياء ، إذ يناقش فيه الغزالى ، أهمية الأشياء فى عالم الظاهر بالنسبةإلى الغايات.

---

(١) الأحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٩

(٢) الأحياء — كتاب العلم — ص ٢٢

الإنسانية ، والعلاقة الصحيحة بين الإنسان وبينها ويعالج هذا الفصل الذى ألحقناه ما يمكن أن نطلق عليه فى تعابيرنا العصرية اسم «أصول المجتمع الإنسانى وتطوره» ويشير هذا العنوان إلى حد ما إلى الطبيعة العامة موضوع الفصل . ولكن لم تكن غاية الغزالى الأولى ، وضع نظرية عن أصول المجتمع وتطوره ، وإنما كان هدفه الرئيسى ، أن يبين عن طريق البحث فى نشوء المجتمع الإنسانى وتطوره ، أنه وإن كانت الغاية الأساسية من وجود المجتمع ، هى توفير بعض الحاجات الضرورية التى لا يستطيع الإنسان العيش بدونها . إلا أن هذا المجتمع يتطور تطوراً معقداً بحيث تشغل الأهداف والأمور التى تخلق أثناء عملية تطوره الناس ، أشغالا كليا حتى أنها قد تصرف طالب الحقيقة وتشغله عن سعيه وراء معرفة الله .

ويمكن القول بأن هذا الجزء الملحق هنا ، يتحدث عن نفسه بنفسه . ولغته وتسلسل الأفكار فيه فى منتهى الوضوح ، وفى وسع كل باحث فى شئون المجتمع أن يرى فيه الكثير من الأمور التى تزيد عن نطاق النتائج القليلة التى نبحثها هنا . ويعرض هذا الملحق إلى حد ما ، صوره المجتمع الإسلامى فى عهد الغزالى ، أى فى أواخر القرن الحادى عشر ومستهل القرن الثانى عشر بعد الميلاد . ولكن كان الغرض منه أن يكون نظرية فى نمو المجتمع وتطوره وتحذيراً لطالب المعرفة من الانشغال فى أموره فى وقت واحد .

وأول ما يبرر وجود المجتمع عند الغزالى هو ضمان بقاء الفرد وسلامته ، إذ أن بقاءه وسلامته شرطان لسعادته . وحاجات البدن الضرورية هى المأكل والمشرب والملبس والمسكن . ويتوقف بقاء الإنسان على سد هذه الحاجات، وهو عاجز عن توفيرها وحده. ولذا يتحتم التعاون بين الناس بتوزيع الأعمال الضرورية لتوفير متطلبات الإنسان . فنشوء المجتمع الإنسانى هو نتيجة حتمية لعجز الفرد عن توفير العيش لنفسه وحده . ولا ريب فى أن الضرورة لوجود هذ المجتمع تدل على حكمة الله فى خلقه هذه الحاجات للإنسان من ناحية ، وفى جعله الإنسان عاجزاً وحده عن سدها من الناحية الأخرى . وكذلك فقد خلق الله فى كل إنسان رغبة فى التجمع ، ليجعل وجود المجتمع أمراً حتمياً . ونستطيع القـــول

بعبارة أخرى ، أن الله تعالى فرض حتمية المجتمع فى خلقه للطبيعة الإنسانية كما هى .

ولكن تنشأ مع ظهور المجتمع مشاكل جديدة فى العلاقات والتعاون الإنسانى . وقد بحث الغزالى هذه المشاكل فى الجزء الذى ألحقناه بالكتاب بحثا مستفيضا ، وخطوة إثر خطوة مبينا ومتبعاً مراحل تطور المجتمع . فكل مرحلة من هذه المراحل تولد المزيد من المشاكل والحاجات ، وهذه تتطلب المزيد من التنمية والتطوير .

ويؤكد هذا الجزء الملحق قضيتين أساسيتين أولاهما تشير إلى أن نمو التعقيد أمر حتمى فى نمو المجتمع الإنسانى،وأن الفنون والمهن والمؤسسات التى تظهر إلى حيز الوجود ، ثمرة المتطلبات التى تخلقها مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع تؤدى بدورها إلى خلق حاجات جديدة تفرض المزيد من التنمية .

ويتبين من هذا أن المجتمع الانسانى لابد وأن يستمر فى التعقيد إلى ماشاء الله . أما القضية الثانية ، فتتعلق بوجهة نظر الفرد الذى يطمح إلى تحقيق السعادة ومعرفة الله ، فإن المشكلة الكبرى هنا ، هى أن الأهداف والأشياء الموجودة فى المجتمع المعقد ليست كلها ذات أهمية بينه وبين سعيه وراء السعادة وعليه أن يختار ماهو ضرورى لغايته .

يولد الفرد فى مجتمع معقد تتنوع فيه الأهداف وتتكاثر الأمور المستحبة . ويتعشق قلبه هذه الأشياء لأنه يستمد منها لذات كبيرة . وهو يرى أن النجاح فى تحقيق ما يتعارف عليه المجتمع من أهداف ، يحمل معه المكانة والجاه والوقار، ويتيح له السيادة على الأشياء الأخرى وعلى غيره من الناس وبعبارة أخرى، فمهما كان المجتمع معقدا ومهما كانت الأشياء والأهداف التى يوفرها لاضرورة لها فى بقاء الانسان وغايته النهائية ، فإن لهذه الأشياء والأهداف ارتباطات بجوانب أساسية بالطبيعة الانسانية فى تكوينها الأساسى . فالشهوات الانسانية ،وما يتولد منها من صفات من قوة الغضب ومن صفة الربوبية فى الانسان ، تنضج فى وقت

مبكر وقبل إحساس القلب باللذة فى المعرفة وتبين الحقيقة. فهذه الشهوات والصفات أصيلة فى الطبيعة الانسانية ولا يستطيع الانسان التحرر من اندفاعها وراء ما يرضيها من أشياء .

ويعنى المجتمع المعين أو المرحلة المعينة فى تطوره بالنسبة إلى النمو الذاتى للفرد وجود عدد من الأشياء والأهداف التى تستهوى الشهوات والصفات الأخرى فى الإنسان . وقد تختلف معظم هـــذه الأشياء والأهداف أو بعضها باختلاف المجتمعات ، أو باختلاف مراحل التطور فى المجتمع الواحد . لكن الأسس القائمة فى الطبيعة الإنسانية والتى تدفع الناس إلى البحث عن الأشياء والأهداف المحددة التى يعرضها مجتمعهم ، واحدة فى كل زمان ومكان . فليس المهم مايختار الإنسان تحقيقه من هذه الأشياء والأهداف، وإنما المهم هو مافى طبيعته الأصلية من قوى تدفعه إلى طلب هذه الأشياء والأهداف . فإذا كانت الشهوات والغضب والرغبة فى السيادة هى الأسس فى مطامح الناس ، فإن الأثر السائد فى نمو قلوبهم لابد وأن يكون واحداً ، مهما اختلفت الأهداف باختلاف المجتمعات . وعـــلى الإنسان مهما كان المجتمع الذى يمت إليه أو العصر الذى يعيش فيه ، أن يتبين بنفسه مافى نفسه من الأمور التى تدفعه وراء أهداف معينة ، وهل هذا الأمر حاجة روحية يحس بها لإكتساب المعرفة والخبرة بأفعال الله . أم هو حاجة الشهوات والغضب والرغبة فى السيادة ؟

ولكننا وقد عرضنا المشكلة على هذا النحو ، نرى أن الرد على هذا السؤال قد ينطوى على أن الحياة المثلى للنمو الذاتى تعتمد على الاختيار بين بديلين . وبالرغم من أنه سؤال ذو شقين إلا أنهما يؤلفان فى الواقع سؤالا واحدا يستند إلى نظرة شاملة للحياة المتجهة إلى السعادة . ويمكن وضع هذا السؤال على النحو التالى ... « ترى مامدى الجهد والعناية اللذين يجب على الإنسان أن يبذلهما لسد حاجات كل جانب من جوانب طبيعته ليحقق السعادة .» لايستطيع الإنسان أن يهمل حاجات أية ناحية من النواحى المختلفة من طبيعته . فهو خاضع لوجود كل شىء فيه ، لكنه قادر على أى حال على السيطرة على درجة انشغاله بكل

جانب من الجوانب المختلفة لشخصيته ، إذ أن حاجات كل منها ليست محدودة ولا جامدة . فهذه الحاجات تتوسع أو تنقبض ، تبعا لنمو تلك الناحية المتصلة بالشخصية ككل . وتقوم شكلته فى أن يدرك ، كيف يمكن لكل ناحية من نواحى طبيعته أن تنمو وتتطور بحيث لاتنمو حاجاتها إلى الحد الذى يشغل قلبه بصورة تتجاوز ماهو ضرورى لتحقيق غايته النهائية .

لكن هذه المشكله تزداد تعقيدا وصعوبة لا عدما ينظر اليها الإنسان نظرة إلى الوراء من نقطة الكمال الذاتى ، وإنما إلى الأمام من نقطة البداية فى النمو . فالشهوات المختلفة والغضب تنضج فى عملية النمو قبل أن يكشف القلب لذته بالعلم والحكمة ، وقبل تفهمه للمبادىء التى يجب أن تتحكم فى تدرج النمو نحو السعادة . وتسيطر متطلبات الشهوات والغضب فى المراحل المبكرة من النمو عندما لاتزال خبرات القلب ومعرفته قليلة وغامضة للسيطرة عليها . وعلينا أن نتذكر أن مثل هذه السيطرة عمل من أعمال إرادة القلب . لكن هذه الأرادة هى ثمرة علم معين ، أى ثمرة محتويات القلب فى لحظة الفعل . والخبرات الغالبة على القلب فى المراحل الأولى من النمو، هى ملذات الشهوات والغضب . وتكون معرفة القلب وخبرته بهذه الملذات حقيقية وفعالة .

لكن القلب يملك بفطرته الباعث على معرفة أفعال الله ، ويكون إرضاء هذا الباعث ، كما رأينا ، مرتبطا ارتباطاً وثيقا بحياة من رياضة النفس ولكن طالب الحقيقة يقبل بمبادىء رياضة النفس على أساس السمع ، أى على أساس الإيمان بأقوال من يثق بهم . ولا يستطيع طالب الحقيقة إلا أن يكون مقلدا فى المراحل الأولى من نموه . أما الخبرات الحقيقية الموجودة فى قلبه فهى غير كافية ، ليجعل من هذه المبادىء معرفه حقيقية فعالة فيه. فيفرض التقليد على نفسه فى المرحلة المبكرة لأنه يعى الصراع القائم فى قلبه بين متطلبات ما فى القلب من خبرة حقيقية حدثت فيه من استجابته للشهوات والغضب وبين ما يملى عليه السمع . والمتطلبات الأولى أكثر قوة ، ويميل معظم الناس إلى متابعتها ، كما ينصرفون بصورة متدرجة إلى الاهتمام بها كلما زاد نموهم .

والسمع فى معناه الواسع ، هو ما فى المجتمع من معرفة وحكمة، لكنه بالنسبة إلى المبتدىء الذى يبدأ تفهمه للمعرفة والحكمة بالإدراك الحسى ، فإن أهم صلة

بينه وبين السمع هى المشاهدة . ويرى المبتدىء فى أعضاء المجتمع الذين حققوا المكانة والشهرة نماذج محسوسة تقترن بأهداف معينة من ناحية وتشير إلى طرق معينة فى تحقيقها من الناحية الأخرى . ويقول الغزالى أن سعى الإنسان وراء المعرفة والحكمة أو عدمه فى مجتمع يتوقف إلى حد كبير على نوع الأهداف التى تصحبها الشهرة والمكانة فى مجتمعه كما يتوقف أيضاً على الظروف الخاصة التى تؤثر على اختياره لأهدافه الشخصية من بين ماهو موجود فى المجتمع من أهداف معترف بها . ويكون على الناس فى المجتمع الذى ترتبط فيه أعلى مراتب الشهرة بأصحاب المعرفة والحكمة ، من الذى يسعون إلى تحقيق هذا الهدف أكثر من عددهم فى مجتمع آخر ترتبط فيه الشهوة بأهداف أخرى .

ويتطلب السعى وراء السعادة من طالبها أن يميز بين ماهو هام وضرورى من الأشياء والأهداف الموجودة فى المجتمع لهدفه هذا ، وبين ماهو غير هام ولا ضرورى . ولا يمكن أن تكون القاعدة التى يعتمدها فى هذا التمييز بالنسبة إلى مستواه فى المعرفة والخبرة أكثر من اتجاه عام ، يصلح كهاد فى ضبطه لنموه الشخصى ، ولكنه اتجاه ضرورى لحمايته ضد الانشغال بتلك الأهداف التى لها جاذبية قوية فى المجتمع والتى من طبيعتها أن تحبط مقصده .

ولتحذير المبتدىء فى طلب المعرفة من خطر انشغاله بالمطامع والأهداف التى ينصرف إليها معظم الناس لما فيها من جزاء فى مجالات الملذات والشهرة رأى الغزالى أن عليه أن يبين الأسباب التى أدت إلى وجود هذه المطامح والأهداف فى المجتمع ، وأن يبين أيضاً مافى طبيعتها من قيود فى طلب المعرفة . ولا يحتاج طالب المعرفة من مجتمعه إلا إلى مايضمن سلامة بدنه وبقائه ، ووجود المجتمع ضرورى لذلك . ولكن تتولد فى المجتمع اثناء عملية تطوره ونموه أشياء كثيرة وحرف وصناعات ومؤسسات وغيرها لاتكون غير ضرورية فى حياة طالب المعرفة فحسب ، بل وقد تكون مغرية جدا فى المراحل الأولى من حياة من لايطلب المعرفة أيضاً . وإذن فدراسة الأسباب التى أدت إلى وجود هذه الأشياء، ودراسة النواحى التى تجتذبها وتشغلها من الطبيعة الإنسانية، وكيف تؤثر على نمو الشخصية، تتيح للمبتدىء فى طلب المعرفة أن يرى أهمية هذه الأشياء فى إطار غايته الكبرى . وقد تعينه هذه النظرة على التغلب على مشقة ترويض النفس فى مراحله المبكرة . ويبدو أن هذا هو الهدف الرئيسى من الملحق الذى يلى هذا الفصل .

ومع ذلك فيحسن بالقارىء أن يدرس هذا الملحق كجزء من هذا الفصل ، إذ على الرغم من توجيهه إلى طالب المعرفة ، فإنه يبين فلسفة الغزالى فى أصول المجتمع الإنسانى وقوانين تطوره . ومن النقاط التى يبرزها الغزالى فى هذا الصدد هى أن بقاء المجتمع الإنسانى يعود فى الحقيقة إلى انشغال معظم الناس فى طلب كل مايستهوى شهواتهم وغضبهم ورغبتهم فى السيادة. ولا ريب فى أن بقاء المجتمع الإنسانى غاية الهية تضمن تحقيقها هذه النواحى فى الطبيعة الإنسانية . وفى هذا يقول الغزالى :

« ولكن جعل الله فى غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد . بل جميع أمور الدنيا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة ، ولو عقل الناس وارتفعت هممهم ، لزهدوا فى الدنيا ، ولو فعلوا ذلك لبطلت المعايش ، ولو بطلت لهلكوا ، وهلك الزهاد أيضاً (١) » .

أما بالنسبة إلى وجود الأشياء فإن القرآن الكريم يقول أنه لايخلق شىء عبثا وأن فى خلق كل شىء حكمة يؤديها وجوده . وعلى ضوء هذه الحقيقة فلا يوجد شىء قبيح فى ذاته ، وإنما بالنسبة إلى تحقيق السعادة . وتنقسم الأشياء بالنسبة لسعادة الإنسان إلى نافعة وضارة ، طبقا للأثر الذى تتركه هذه الأشياء على نمو الشخصية نحو الكمال وتحقيق الذات. ويدرس الغزالى مافى الأشياء والأمور من نفع وضرر من ستة زوايا مختلفة فى كتاب الصبر والشكر من كتاب الأحياء . وهذه هى بشىء من الإيجاز :

أولا — أن الأمور كلها بالإضافة إلينا تنقسم إلى ماهو نافع فى الدنيا والآخرة معا ، كالعلم وحسن الخلق ، وإلى ماهو ضار فيهما معا كالجهل وسوء الخلق ، وإلى ما ينفع فى الحال ويضر فى المآل ، كاللذة المرتبطة بالشهوات ، وإلى ما يضر فى الحال ويؤلم ولكن ينفع فى المآل ، كقمع الشهوات ومخالفة النفس . .

---

(١) الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٥٤ .

ثانيا — أما بالنسبة للأمور الخاصة بهذه الدنيا (ما عدا العلم وحسن الخلق) فهي مختلطة ، امتزج خيرها بشرها ، فقلما يصمو خيرها كالمال والأهل والولد والأقارب والجاه وسائر الأسباب ، ولكن بعضها يكون نفعه أكثر من ضره ، وبعضها الآخر ضره أكثر من نفعه كالمال الوفير والجاه الواسع . لكن ما فى كل من الأمور من نفع وضر ، يختلف باختلاف ما يتركه من أثر على الإنسان المعنى نفسه .

ثالثا — أن الأمور ينظر إليها من زاوية الغايات والوسائل. فمنها أولا ماهو غاية فى نفسه ، كلذة النظر إلى وجه الله تعالى وسعادة لقائه ، وبالجملة سعادة الآخرة ، وثانيا ،منها ما يقصد لغيره وليس له قيمة ذاتية . كالمال . وأما الثالث فما يقصد لذاته ولغيره كالصحة والسلامة ، وهذه بالإضافة إلى كونها نافعة فى حد ذاتها ، تمكن الإنسان أيضاً من متابعة غاياته الدنيوية والروحية .

وإذن ما يطلب لذاته فقط هو الحسن الحقيقى . أما ما يطلب لذاته ولغيره أيضاً فهو حسن ، ولكنه دون الأول .فأما مالا يطلب لذاته بل لغيره،فلا يكون حسنا فى حد ذاته بل مجرد وسيلة ضرورية .

رابعاً — يمكن النظر إلى الخيرات باعتبار أن منها ما هو نافع ومنها ماهو لذيذ ومنها ما هو جميل . فاللذيذ هو الذى تدرك راحته فى الحال . أما النافع فهو الذى يفيد فى المآل ، والجميل هو الذى يستحسن فى سائر الأحوال وكذلك الشرور أيضاً تنقسم إلى ضار وقبيح ومؤلم . فالخير المطلق هو الذى تجتمع فيه صفات الخير الثلاث ، أى النفع والجمال واللذة . والعلم والحكمة من هذا النوع وتكون الشرور مطلقة أيضاً عندما تجتمع الصفات الثلاث للشر وهى الضر والقبح والألم . والجهل من هذا النوع . ولكن معظم الأمور تكون فى الواقع مزيجاً من الصفات الست أى صفات الخير والشر ، فبتر العضو من أعضاء الإنسان مثلا ، مؤلم وقبيح وإن كان نافعاً عند ضرورته . وتستمد أكثر الأمور أهميتها ونفعها من الغايات التى تحققها . فالإيمان والعلم والفضائل وحسن الخلق والعمل الطيب كلها أمور طيبة ونافعة ، إذ أنها تخدم أسمى غايات الإنسان وهى الوصول به إلى السعادة .

أما القسمة الخامسة ، فتكون فى التعبير بالنعمة عن كل لذيذ ، واللذات من ناحية الإنسان ومن ناحية اختصاصه بها أو مشاركته لغيره عقلية أو بدنية . والأخيرة يشترك فيها الإنسان مع بعض الحيوانات أو معها كلها. وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف اللذات بالتسلسل حسب عدد أجناس الحيوانات التى تشترك فيها . وكلما ازداد عدد البهائم التى تشترك فى لذة معينة كلما كانت هذه اللذة من الصنف الأدنى فى تسلسل الخير والشر . ويكون تسلسل الخير فى اللذات أيضاً على شكل هرمى، تكون قاعدته تلك الشهوات التى تشترك فيها سائر البهائم ، ثم يرتفع شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى ما يخص الإنسان منها إلى أن نصل إلى الذروة التى تخص أعمق الجوانب الروحية فى الإنسان . وهناك طريقة أخرى للنظر إلى تسلسل الخير فى الملذات ، وهى السؤال عن أى القوى والجوانب فى شخصية الإنسان تختص بلذة معينة . وهكذا يكون العلم والحكمة بوصفهما من لذة الروح ، هما أرفع اللذات فى تسلسل الخيرات ، وهما من أقل الملذات شيوعا ، لا بين الحيوانات فقط بل وبين الناس أيضاً ، إذ أن القوة التى تختص بها وتجد لذتها فيها هى أقل القوى نمواً فى الإنسان ، وبالتالى أقلها شيوعا . وفى هذا يقول الغزالى :

« وأما قصور أكثر الخلق عن إدراك لذة العلم ، فأما لعدم الذوق، فمن لم يذق لم يعرف ولم يشتق إذ الشوق تبع الذوق ، وأما لفساد أمزجتهم ، ومرض قلوبهم ، بسبب اتباع الشهوات ، كالمريض الذى لا يدرك حلاوة العسل ويراه مراً ، وأما لقصور فطنتهم ، إذلم تخلق لهم بعد الصفة التى يستلذ بها العلم ، كالطفل الصغير ... »[1] .

وهناك بعض اللذات التى يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات كلذة الرياسة والغلبة والاستيلاء ، وهى موجودة عند الأسد والنمر وبعض الحيوانات الأخرى. أما اللذات التى يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات ، فهى التى تمت إلى البطن والفرج ، وهذه أكثرها شيوعا وأخسها .. » ولذلك أشترك فيها كل ما دب ودرج ، حتى الديدان والحشرات .. »[2]

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٥

(٢) الاحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٦

ويماثل تسلسل الخيرات التى تعكسها الملذات الروحية والبدنية السلم الطبيعى فى نمو الإنسان . فاستعداد الانسان فى المراحل الأولى من حياته أقوى للتمتع بما يسر شهواته البدنية . لكن هذه الملذات ترتقى مع نمـو الانسان ومع تطور أعضائه واكتسابه للتجارب الجديدة ، إلى أن تبلغ المرحلة التالية الأعلى وهى مرحله حب الرياسة وماشابهها من الصفات . أما المرحلة النهائية فى نموه فتتمثل فى تلك التى يكون العلم والحكمة فيها أرفع الملذات وأسماها .

وتتقسم الشخصيات الانسانية حسب هـذا المعيار من النمو إلى أربعة أنواع :

أولا — الناس الذين لا يحبون إلا الله تعالى ، وهم دائما وراء زيادة المعرفة به والفكر فيه . وهناك .

ثانيا — إناس لا يدرون مالذة المعرفة ، وما معنى الأنس بالله ، وإنما لذتهم الكبرى بالجاه والرياسة والمال وسائر الشهوات البدنية . وهناك .

ثالثا — أناس يقفون وسطا بين النوعين السابقين ، ولكن أغلب ميولهم إلى الأنس بالله سبحانه ، والتلذذ بمعرفته والفكرفيه ، وإن اعتراهم الميل فى بعض الاحوال إلى الرجوع إلى أوصاف البشرية . وهناك .

رابعاً — أناس يقفون وسطا أيضاً بين النوعين الأولين وإن كانوا أميل إلى الثانى ، إذ تكون أغلب أحوالهم التلذذ بالصفات البشرية ، ومع التـلذذ أحياناً بالعلم والمعرفة .

ومع أن النوع الأول ممكن فى الوجود ، إلا إنه نادر جداً . وتطفح الدنيا بالنوع الثانى ، أما الثالث والرابع فهما نادران أيضاً . ويمكن الحكم على الخير فى أى مجتمع أو أية حقبة من حقب التاريخ على ضوء ما فى هذا المجتمع أو تلك الحقبة من أناس من النوع الثالث .

أما القسمة السادسة ، فحاوية لجامع النعم فى غاية واحـدة هى غاية الإنسان النهائية لأنهـا تمثل سعادة الآخرة . وتكون سائر الأمور الأخرى مجرد وسائل

لتحقيق هذه الغاية . وبعض هذه الوسائل أقرب وأخص كفضائل القلب . ثم تليها فى القرب والإهمية فضائل البدن الذى يحمل النفس ، وتأتى بعدها ، النعم التى تضمن للبدن بقاءه وسلامته كالمال والأهل والجاه ، وكرم العشيرة . أما النوع الرابع من هذه الوسائل ، فهو ما يجمع بين هذه الأسباب الخارجة عن النفس وبين الحاصلة لها ويشمل هداية الله ورشده وسداده وتأييده .

وتضم الفضائل الخاصة بالنفس المقربة إلى الله تعالى ، علم المكاشفة وعلم المعاملة ، والعفة والعدالة . ولا تتم هذه الفضائل فى غالب الأمر إلا بفضائل البدن كالصحة والقوة والجمال وطول العمر ، ولا تتهيأ هــــذه بدورها إلا بوجود النعم الخارجية التى تضمن بقاء البدن وسلامته كالمال والأهل والجاه وكرم العشيرة ويقول الغزالى :

« ولا ينتفع بشىء من هذه الأسباب الخارجة والبدنية — أى المال والأهل والجاه وكرم العشيرة — إلا بالنوع الرابع . وهى الأسباب التى تجمع بينها وبين ما يناسب الفضائل النفسية الداخلة ، وهى أربعة ، هداية الله ورشده ، وتسديده ، وتأييده »(١) .

ويسأل الغزالى بعد ذلك . . . « فما وجه الحـــاجة لطريق الآخرة إلى النعم الخارجة من المال والأهل والجاه والعشيرة . . » والجواب : .. « إن هذه الأسباب جارية مجرى الجناح المبلغ والآلة المسهلة للمقصود ، أما المال ، فالفقير فى طلب العلم والكمال وليس له كفاية ، كساع إلى النصر بغير ســـــلاح ، وكبازى يروم الصيد بلا جناح . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم (نعم المال الصالح للرجل الصالح) وقال : « نعم العون على تقوى الله المال » وكيف لا ومن عدم المال صار مستغرق الأوقات فى طلب الأقوات ، وفى تهيئة اللباس والمسكن وضروات المعيشة ، ثم يتعرض لأنواع من الأذى تشغله عن الذكر والفكر ، ولا تندفع إلا بسلاح المـــــال ، ثم مع ذلك يحرم من فضيلة الحج والزكاة والصدقات وإفاضة الخيرات(٢) »

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٩

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٩ — ٢٢٥٠

أما الأهل والوالد الصالح والأقارب ، فهم مثل « الأعين والأيدى ، يتيسر له بسببهم من الأمور الدنيوية المهمة فى دينه ، مالو انفرد به لطال شغله ، وكل مايفرغ قلبك ضرورات الدنيا فهو معين لك على الدين فهو إذا نعمة » . ويتعلم الإنسان عن طريق تجاربه من إرتباطاته مع أهله وأقاربه ، الحب والولاء والتعاون وكذلك إحساسا بالعدل . يضاف إلى هذا أن الأهل والأقارب يحيطون الإنسان بالجاه والمكانة ، بما يقيه خطر المهانة والخضوع للآخرين ،وفى هذا يقول تعالى . « ولولا دفع الله للناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين »(١) .

وهكذا على الزوج قبل الزواج أن يتجنب كما قال صلى الله عليه وسلم اختيار « المرأة الحسناء فى المنبت السوء » أما لأولاده فعليه أن يتخير لنطفه الأكفاء كما قال أيضا صلى الله عليه وسلم « تخيروا لنطفكم الأكفاء » (٢) ليضمن لأبنائه المنبت الكريم .

أما بالنسبة إلى الفضائل البدنية ، فهناك إجماع على أنها نعم كالصحة والقوة وطول العمر ، إذ لايتم علم وعمل الا بها ، ولكن هناك بعض الخلاف بالنسبة إلى الجمال . ولايخفى فضل الجمال فى تسهيل قضاء أمور الدنيا ، وفى العلاقات الإنسانية الطيبة ، وفى هذا يقول الغزالى :

« فالجمال نوع قدره ، إذ يقدر الجميل الوجه على تنجيز حاجات لايقدر عليها القبيح ، وكل معين على قضاء حاجات الدنيا معين على الآخرة بواسطتها .. والجمال فى الأكثر ، يدل على فضيلة النفس ، لأن نور النفس إذا تم اشراقه تأدى إلى البدن ، فالمنظر والمخبر كثيرا مايتلازمان ، ولذلك يظهر فى الوجه أثر الغضب والسرور والغم ، ولذلك قيل طلاقة الوجه عنوان مافى النفس . . وقد قال صلى الله عليه وسلم (اطلبوا الخير عند صباح الوجوه)(٣)

---

(١) سورة البقرة — الآية ٢٥١
(٢) حديث نبوى شريف
(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٢

ولكن قد تكون الفضائل البدنية الخارجه ، فى الوقت نفسه سبباً فى الأغراض الشريرة وفى الشقاء . وقد تضل الإنسان عن طريق السعادة . وهكذا نرى الغزالى يختم مناقشته هذه بقوله .. « فالنعم الدنيوية إذا مشوبة ، قد امتزج دواؤها بدائها ، ومرجوها بمخوفها ، ونفعها بضرها ، فمن وثق ببصيرته ، وكمال معرفته ، فله أن يقرب منها متقيادا ءها ، ومستخرجا دواءها ، ومن لا يثق بها فالبعد البعد ، والفرار عن مظان الأخطار (١) .

ووراء كل هذا البحث فى الغايات والوسائل مبدأ الانسجام بين كل ماهو ضرورى للحياة الروحية للإنسان . ويحكم على أهمية الشىء ، سواء أكان من الإنسان نفسه أو خارجا عنه ويحتاج إليه ، بالنسبة إلى أهميته فى حياة الإنسان ككل ينمو نحو الكمال . ويتوقف كون الشىء خيراً أو شراً على تأثيره على حياة القلب فى هذه الدنيا .

ويمضى الغزالى بعد هذا إلى دراسة مفصلة للنعم فى حياة الكون ككل .(٢) فيبدأ بدراسة جسم الإنسان من ناحية تشريحية ومن ناحية وظيفية(فيزيولوجيه) ليبين أهمية كل شىء فى الجسم لتنمية شخصية منسجمة متكاملة (٣) . وينتقل بعد ذلك إلى البحث فى وحدة الكون نفسه وما فيه من انسجام ، من نواحيه الظاهرة والباطنة ، وهدفه الرئيسى من هذه الدراسات جميعها ، وهى على مستوى المعاملة كما لابد للقارىء من أن يذكر — هو أن يبين كل الأدلة التى تشير إلى معرفة مافى الكون من وحدة وانسجام . ويصل الإنسان بهذه المعرفة إلى التعرف على حكمة الله فى خلق الأشياء كما هى ، وعلى وحدانية الله كما تعبر عنها الوحدة بين جميع المخلوقات ، وعلى سيادة الله المطلقة على كل شىء من هذه المخلوقات وعلى الكون فى مجموعه .

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٥

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٩

(٣) كتاب الاحياء — كتاب الصبر والشكر من ص ٢٢٥٩ — ٢٢٧٠

فالاسلام — وهو دين التوحيد — لابد وأن يكون صورة كاملة لسنة الكون كله ، وكان الغزالى على وعى بذلك. فلاريب فى أن كتاب « الصبر والشكر » من الأحياء الذى تولينا دراسته هنا يعرض آراءه فى هذا النظام للعالم . فكل شىء يجب فهمه فى علاقته بحياة الكون كله ، وفى الأغراض التى يؤديها فى هذه الحياة وبعض هذه الأغراض جلية للعين العادية ، بينما يبقى بعضها خفيا ،

فكل مافى الوجود صغيراً كان أم كبيراً يخدم أغراض الله تعالى خدمة مباشرة ، وهذا المبدأ من أهم المبادىء فى وحدة الوجود . فبالرغم من أن كل شىء يؤلف جزءا من كل أكبر ، إلا أن وجوده على هذا النحو ، يحقق غاية من غايات الله فى خلقه . فإذا ما نظرنا إليها كفرد معين، تبين لنا أنه يخدم عدداً من الأغراض فى وظيفته كجزء من الكل الأكبر ، وفى علاقاته بالأجزاء الأخرى وتأثيره عليها ، وعلى كل ماهو موجود بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

وعلى ضوء هذا يكون كل مافى الإنسان من أعضاء فردية ، وكل مافى طبيعته من نواح معينة « جندا » لله ينفذون غاياته تعالى ، بالإضافة إلى كونها أجزاء يتألف منها الإنسان ككل . ولكى نفهم الإنسان فهما كاملا، علينا أن نفهم كيف تكون الأعضاء الظاهرة فى الإنسان كأصابعه ويديه وعينيه وغيرها ، والنواحى الباطنة فى طبيعته كشهوته وغضبه وخياله وعقله وروحه وغيرها ، « جندا » فى خدمة الله ، ويمكن تقسيم كل جزء من هذه الأجزاء إلى أجزاء أصغر ، ولكن مهما صغر الجزء يكون مع ذلك خادما مباشراً لأغراض الله تعالى .

ولا بد أن يتضمن تفهم أى شىء ، إذا نظر إليه ككل أو كجزء من كل أكبر ، الحكمة من وجوده، أن يتضمن فهم دوره ، ووظيفته وأثره فى كل مايحيط به، سواء أكانت علاقته بذلك مباشرة أم غير مباشرة. فلو أخذنا وجود الشهوات فى الإنسان كمثل ، فيجب لفهمها تفهم الغرض الذى من أجله خلقها الله تعالى وكيف تخدم أغراضه تعالى خدمة مباشرة . وقد لايكون من الممكن هنا أن نذكر جميع الأغراض التى يحققها وجود الشهوات ، إذ أن مثل هذه المحاولة ، لابد وأن تؤدى فى النهاية إلى دراسة مافى حياة المخلوقات كلها من وحدة ومن ترابط ، ثم إلى دراسة الشهوات على اعتبار أنها المحور الذى تدور حوله هذه الموجودات . وقد

سبق لنا ذكرنا فى أماكن أخرى من هذا الكتاب بعض الأغراض التى تحققها الشهوات فى نمو الانسان وحياته .

وسبق لنا أن رأينا كيف يكون نوع النمو الذى يتحقق فى نمو الشهوات فى إنسان معين ، شرطاً مهما فى نوع الفضائل والعادات والحاجات والأهداف التى تتولد فى هذه الإنسان ، بل وكيف تكون شرطاً مهما فى نوع العقل الذى ينميه. ففى هذه الوظائف تكون الشهوات « جندا » لله فى ابتلاء هذا الإنسان ، واختبار مدى ادائه للامانة الموكولة إليه . فأن الله تعالى يبتلى عبيده بأن يخلق فى الطبيعة الإنسانية أشياء معينة تستطيع أن تحول بين الإنسان وبين أداء أمانته .ويمكن أن تنظر كذلك إلى أشياء معينة فى الخارج تستهوى الشهوات بجاذبية قوية فنرى كيف أنها نتيجة علاقتها بالشهوات ، هى أيضاً « جنود » لله فى ابتلاء الإنسان . وقد يرى البعض كيف أن هذه الأشياء الخارجة نفسها تتأثر بوجود الشهوات عند الإنسان وفى وسعنا أن نسير مع هذا الخط الفكرى إلى مالا نهاية ،لنفهم ما يحققه وجود الشهوات من غايات فى تاريخ الانسانية كلها بل وفى تسخير الطبيعة للإنسان . ونستطيع كذلك ان ندرس نواحى أخرى فى الطبيعة الانسانية البدنية الظاهرة منها والروحية الباطنة ، ونرى كيف يخدم كل منها أغراض الله تعالى خدمة مباشرة .

وتقربنا هذه الاعتبارات من تفهم الحقيقة بأن الإنسان مطيع لله فى الواقع فى كل لحظة من لحظات حياته ، عن طريق خضوعه لنعم الله هذه التى تضم كل شىء من ظاهر وباطن فى نفسه وفى الوجود . وفى وسعنا هنا أيضاً أن نرى أن حرية الإنسان تقوم فى تفهمه لنعم الله المختلفة هذه ، وكيف أن وجود كل منها يسهم فى استكمال عملية الكمال الذاتى أو يعترض سبيلها .

وعلى ضوء هذا « فإن البصير لاتقع عيناه فى العالم على شىء ولا يلم خاطره بموجود، إلا ويتحقق أن لله فيه ، نعمة عليه (١) » وبعد الوصول إلى هذه المعرفة يكون معنى إسلام الإنسان لله وشكره له كما يقول الغزالى ... « أن معنى الشكر

---

(١) الاحياء — ص ٢٢٨٣

لله ، هو أن يستعمل الإنسان النعمة فى إتمام الحكمة التى اريدت بها ، وهـــذه هى طاعة الله عز وجل »(١) فاستعمال الأشياء لما أريدت إليه هو الطاعة وهو العبادة . وتتطلب هذه الطاعة أولا دراسة كل شىء موجود وتفهمه بقصد تفهم الحكمة التى خلق من أجلها ، والوظائف التى أريدت له فى خلقه ، ويتطلب هذا بالطبع دراسة الشىء نفسه ودراسة جميع علاقاته بالخارج . ومن هذه العلاقات أن هذا الشىء وجد كما وجد بالحق . وبمعنى آخر إذا أراد صاحب البصيرة أن يتفهم فردية هذا الشىء فعليه أن يفهم كل الماضى الذى جعله ممكنا أولا والذى جعله على ما هو عليه . وعليه بعد ذلك أن يراه فى محتواه الحقيقى كشرط من شروط وجود الأشياء الخارجية ، وكذلك كثمرة من ثمرات هذه الأشياء. ويبدأ هذا البحث من مستوى المعاملة أى من مجال العلم ، إلى مستوى المكاشفة. وعندما يصل الانسان إلى المستوى الأخير يرى كل شىء كجزء لايتجزأ من الكل ، محققا مختلف الأغراض التى وجد مـــن أجلها ، كل ذلك فى ظل قدرة الله تعالى بالحق .

وتتطلب هذه الطاعة ، ثانيا ، فهم نفع الأشياء للإنسان نفسه . فاستخدام الإنسان للاشياء استخداما حسنا أو غير حسن يتوقف على ما إذا كان هـــذا الإستخدام يسهم فى نموه نحو تحقيق ذاته أو يعرقله . ولاريب فى أن خير الأغراض التى تؤديها الأشياء بالنسبة للإنسان هى تلك التى تسهم فى تحقيقه الذاتى وتكون طاعة الإنسان لله هى فى استخدامه لهذه الأشياء طبقا لخير ماتؤديه من أغراض بالنسبة له . أما عبادة الإنسان فإنها تزيد على حدود الطاعة . فلقدخلقه الله كما يقول فى كتابه الكريم ، ليكون خليفته فى الأرض ، ومن مجالات هذه الخلافة دور الإنسان الفعال فى تهيئة الظروف لمضاعفة أحسن الأغراض التى وجدت من أجلها الأشياء . وهذا الدور يعتمد على درجة الفهم التى أكتسبها الإنسان . فلا ريب فى أن فهمه كعامل فى موقف معين يؤثر على النتيجة التى تتوقف درجة الخير فيها أو الشر ، على درجة تفهمه للأغراض التى يمكن أن تؤديها الأشياء التى ينطوى عليها ذلك الموقف .

---

(١) الاحياء — ص ٢٢٨٣

وهناك ناحية أخرى للعبادة ، وهى ما يحس به صاحب البصيرة من انشراح وشكر يصحبان تفهمه لنعم الله وفضله . ويعيش معظم الناس ، دون أن يحسوا بجميع هذه النعم . ولعل السبب الآساسى فى غفلتهم هذه هو مايسيطر عليهم من أحساس بأهمية الأشياء اللازمة لأشباع رغباتهم وأهدافهم الفردية . « فإن الناس بجهلهم لايعدون مايعم الخلق ويسلم لهم فى جميع أحوالهم نعمة »(١) . فهم لايعتبرون أن الهواء والماء وغيرهما من النعم ، « لأنها عامة للخلق ، مبذولة لهم فى جميع أحوالهم ، فلا يرى كل واحد لنفسه منهم اختصاصا به ، فلا يعده نعمة »(٢) .

والسبب فى هذه الغفلة يعود عند الغزالى إلى أن حب الإنسان لنفسه هو أقوى الدوافع فيه ، وهذا الحب هو الأصل فى رغبة كل إنسان فى أن يحيا حياة أبدية. فيتصور الذين حددوا لأنفسهم رغبات وأهدافا معينة أن وجودهم المستمر مضمون عن طريق تأمين الأشياء التى تشبع هذه الرغبات والأهداف ، وعلى هذا فإن أكثر ما يحسون به من نعم ، ومايحبونه من أشياء ، هى تلك التى يتوهمون أنها قادرة على الحيلولة دون موتهم. ولذلك فإن غفلتهم عما تتوقف عليه حياتهم فعلا ، وجهلهم بحاجات ما هو خالد فى أنفسهم ، يقرران مايحبونه من أشياء فعلا . ولذلك يصرفون أوقاتهم وطاقاتهم فى اكتساب تلك الأشياء التى يتوهمون أن امتلاكها يضمن لهم البقاء ويحميهم من الموت . فالأشياء التى يسعى الناس لامتلاكها والتى يوجهون للحصول عليها طموحهم كله تعكس نوع نموهم الذاتى ، وتفهمهم لانفسهم ولأهمية هذه الأمور فيما يحيط بهم .

وتنبثق عن هذه المناقشة قضيتان فى غاية الأهمية أولاهما : كيف يقرر نوع الفهم ودرجته الاشياء التى يحبها الإنسان ؟ وثانيهما ، هل الإنسان خالد فعلا ؟ وإذا صح أن الإنسان خالد ، فما هو الخالد فيه ؟، وقد ناقش الغزالى هذه القضايا

(١) الاحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٨٣
(٢) الاحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٨٣

مناقشة واسعة فى أماكن متعددة من مؤلفاته ، ولا يسمح لنا المجال هنا بأكثر من بعض الملاحظات حولها .

وقد بحث الغزالى فى موضوع العلاقة الوثيقة بين ما يحبه الإنسان وبين درجة الفهم الذى يكتسبه عن نفسه ونوعه ، وفهمه لما هو فى الخارج ، فى أكثر من مكان ، ولكن بصورة خاصة ومفصلة فى «كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا» من الأحياء . ويعتبر هذا الكتاب من أهم ما كتبه الغزالى ، إذ أنه يؤلف أوضح تطبيق لنظريته عن المعرفة ، وهى النظرية التى يتداخل فيها البحث عن الحقيقة مع تربية النفس الإنسانية فى عملية من النمو الذاتى الكلى . فالحب هو ميل شديد إلى شىء فى الخارج . والشرط الأول والأساسى فى الحب هو أن يعرف المحب ويدرك الذى يحبه إذ « لا يتصور أن تكون محبة إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه »[1] .

وعلى هذا الأساس لا يكون الحب عاطفة خاصة بالإنسان ، وإنما هو من خصائص جميع المخلوقات الحية . فلكل مخلوق حى ميل شديد نحو بعض الأشياء ؛ ويختار على ضوء إدراكه ما يلائمه ويلذ له ؛ وينفر عما ينافيه ويؤلمه .

ويرجع الغزالى فى تحليله أسباب الحب إلى ثلاثة أصول أولية فى الطبيعة الإنسانية ، أولها اللذة ؛ وثانيها التلذذ بالمعرفة ، وثالثها محبة النفس . لكن هذه الأسباب الثلاثة مترابطة ومتداخلة .

أما بالنسبة إلى السبب الأول ، فهناك ميل طبيعى عند الإنسان إلى كل ما يوافق طبعه ويلائمه ويحدث فيه لذة ، ويتحول هذا الميل إلى عشق عندما تتقوى تجربة اللذة وتصبح متأصله فى القلب ، أى تغدو جزءا مهما فى تكوين القلب ونموه ، وهناك شعور معاكس وهو البغض الناشىء عن نفرة الطبع عن المؤلم

---

(١) الاحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٤

المتعب ، ويتحول إلى مقت إذا تقوى . ويعتمد عمق العشق والمقت فى القلب على عنصرين أساسيين أولهما : التكرار ، وثانيهما : وجود المصدرين الآخرين للحب وهما اللذة فى المعرفة ، ومحبة النفس .

وأما بالنسبة إلى المصدر الثانى للمحبة ، وهو اللذة فى المعرفة ، فإن المحبوبات تنقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس ، فلكل حاسة إدراك لنوع من المدركات ،ولكل واحدة منها لذة فى بعض المدركات ، « وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها ، فكانت محبوبات عند الطبع السليم».وتكون موضوعات المحبة وبالتالى موضوعات العشق والمقت ، هى مدركات تلك الحاسه أو قوة الإدراك. فمدركات البصر التى يعشقها الإنسان أو يمقتها تختلف مثلا عن مدركات السمع[1] . وهكذا يتميز الإنسان عن غيره من الاحياء « بعقله » أو « قلبه » أو « بماشئت من العبارات »[2] ،وتكون موضوعات المعرفة،وبالتالى موضوعات العشق والمقت، العقل أو النور أو القلب خاصة بالإنسان وحده .

وأما المصدر الثالث للمحبة ، وهو حب النفس ، فهو أكثر أهمية فى بحثنا هذا من المصدرين السابقين . ولعل من الخير أن ندع للغزالى نفسه أن يتحدث هنا إذ يقول :

« إن المحبوب الأول عند كل حى نفسه وذاته . ومعنى حبه لنفسه أن فى طبعه ميلا إلى دوام وجوده،ونفرة عن عدمه وهلاكه لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحب ، وأى شىء أتم ملاءمة من نفسه ودوام وجوده ، وأى شىء أعظم مضادة ومنافرة له من عدمه وهلاكه ؟ فلذلك يحب الإنسان دوام الوجود ، ويكره الموت والقتل ، لا لمجرد ما يخافه بعد الموت ولا لمجرد الحذر من سكرات الموت، بل لو اختطف

---

(١) علينا أن نذكر هنا أن للقلب علاقة بالابصار وغيره من الحواس وليست الحواس فى هذه الحالة إلا منافذ تربط القلب بما فى خارجه. كل منها بطريقتها الخاصة. ويكون الإدراك الحسى هو الانطباع الناتج فى القلب .

(٢) الأحياء ـ كتاب المحبة والشوق ٢٥٨٥

من غير ألم ، وأميت من غير ثواب ولا عقاب ، لم يرض به ، وكان كارها لذلك، ولا يحب الموت، والعدم المحض إلا لمقاساة ألم فى الحياة. ومهما كان مبتلى ببلاء ، فمحبوبه زوال البلاء . فإن أحب العدم ، لم يحبه لأنه عدم ، بل لأن فيه زوال البلاء . فالهلاك والعدم ممقوت . ودوام الوجود محبوب .

« وكما أن دوام الوجود محبوب ، فكمال الوجود أيضاً محبوب لأن الناقص فاقد للكمال ، والنقص عدم بالاضافة إلى القدر المفقود وهو هلاك بالنسبة إليه. والهلاك والعدم ممقوت فى الصفات وكمال الوجود، كما أنه ممقوت فى أصل الذات ، ووجود صفات الكمال محبوب ، كما أن دوام أصل الوجود محبوب ، وهذه غريزة فى الطباع ، بحكم سنة الله تعالى (ولن تجد لسنة الله تبديلا)[1] » .

ويتبين من هذا أن ما يحبه الانسان نتيجة حبه لذاته هى تلك الأشياء التى يتوهم أنها ضرورية لدوامه وكمال وجوده .فهو يحب ولده وعشيرته وأقاربه وأصدقائه، « لا لاعيانها ، بل لارتباط حظه فى دوام الوجود وكماله بها »(٢) . فبالنسبة إلى أولاده مثلا « يتحمل المشاق لاجلهم ، لأنهم يخلفونه فى الوجود بعد عدمه ، فيكون فى بقاء نسله نوع بقاء له . فلفرط حبه لبقاء نفسه يحب بقاء من هو قائم مقامه وكأنه جزء منه ، لما عجز عـــن الطمع فى بقاء نفسه أبداً » وكذلك حبه لأقاربه وعشيرته ، يرجع إلى حبه لكمال نفسه . « فإنه يرى نفسه كثيراً بهم قوياً بسببهم ، متجملا بكمالهم ، فإن العشيرة والمال، والأسباب الخارجة كالجناح المكمل للإنسان(٣) » .

---

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ص ٢٥٨٥ ــ ٢٥٨٦

(٢) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٢

(٣) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٧

ويكون الإنسان أيضاً عبداً فى حبه لأولئك الذين يحسنون إليه ويسهمون فى بقائه وكمال وجوده . فهو يحب الطبيب والأستاذ وكل من يمكنه من تحقيق كمال وجوده . وهو لهذا السبب أيضاً يحب الطعام والشراب والمال ، لأنهـــا وسائل تضمن له البقاء ، وتقربه من الكمال ، أما إذا زاد الطعام والمال على حاجاته الشخصية فإن الزيادة وسيلة لضمان الجاه ، الذى هو كما رأينا وسيلة من الوسائل التى يملك بها الإنسان قلوب الآخرين .

لكن الغزالى يعترف بأن قضية حب الشىء لذاته ، حتى ولو لم يكن يسهم فى تحقيق رغبة الإنسان فى البقاء والكمال قضية تقبل النقاش والتساؤل . وهو مع هذا يقف موقف المؤكد لوجود هذا النوع من الحب ، فهو يرى أن حب الشىء لذاته لا لحظ ينال منه وراء ذاته ، إذ تكون ذاته عين حظه ، هو الحب الحقيقى « البالغ » الذى يدوم . وذلك كحب الحسن والجمال . وفى هذا يقول :

« ولا تظنن أن حب الصور الجميلة لا يتصور إلا لأجل قضاء الشهوة ، فإن قضاء الشهوة ، لذة أخرى . وقد تحب الصور الجميلة لأجلهـــا . وإدراك نفس الجمال أيضاً لذيذ فيجوز أن يكون محبوبا لذاته . وكيف ينكر ذلك والخضرة والماء الجارى محبوب ، لا ليشرب الماء ، وتؤكل الخضرة ، أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه الخضرة والماء الجارى . والطباع السليمة قاضية باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار ، والأطيـــار المليحة الألوان ، الحسنة النقش ، المتناسبة الشكل ، حتى أن الإنسان لتنفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها ، لا لطلب حظ وراء النظر(١) » .

ويقترح الغزالى عندما يصل إلى هذه النقطة أن نعيد النظر من زاوية جديدة ، فى حب الإنسان للأشياء التى هى وسائل وأدوات الحب للذات ، لنتأكد أن أياً

---

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٦

منها لا يمكن أن يعتبر مجرد أداة . فكل محبوب لابد وأن ينطوى على الحسن والجمال والخير ، ومن هنا يكون حبنا له لكونه أداة من ناحية ولذاته من ناحية أخرى .

هذه هى أسباب الحب ومصادره فى الطبيعة الإنسانية . وتتولد من هذه المصادر عواطف وصفات واتجاهات عديدة ، ولكن لا يمكن عرضها ومناقشتها هنا .

وكان الهدف الرئيسى للغزالى من كتابه «المحبة والشوق» أن يبين أن الله تعالى وحده . كموضوع للمحبة، يتطلب من الإنسان أعلى درجة من النمو الذاتى والكمال. ولا ريب فى أن هذا الكتاب من « الأحياء » يعتبر من أعظم ما كتب فى تحليل الحب . فمحبة الله سبحانه وتعالى متأصلة ككل شىء فى النمو الإنسانى ، فى الطبيعة الإنسانية ، وهى تبدأ فى نموها إذن بالتجارب العادية للإنسان وقد تنحرف هذه المحبة فى عملية نموها عن طريقها الصحيح ، بأن يتعلق الإنسان تعلقاً شديداً بالأشياء التى يتوهم أنها تضمن له البقاء والكمال ودوام الوجود . ويناقش الغزالى بشىء من الإسهاب والإفاضة بعض المشاعر والمواقف «كالشوق» و «الأنس» و «الرضا» وغيرها من العواطف التى يمارسها الإنسان فى علاقات حبه الإنسانية العادية ، ليبين كيف تكون هذه التجارب فى حد ذاتها أدلة على أن محبة الله تعالى هى الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات .

وقد رأينا فى الفصل السابق كيف يكون التوحيد بالله هو المبدأ الذى يؤمن للإنسان ، المنظور الشامل الذى يوجهه أولا ويوحد بين تجاربه المختلفة وعلمه وفضائله ، كطالب للحقيقة ثانيا . وكذلك فإن حب الله تعالى كغاية الإنسان النهائية للحب يؤمن نفس الغاية والهدف . فمحبة الله تعالى غاية تضفى على طالب الحقيقة معياراً من الأهمية بالنسبة إلى الأشياء التى يحتاج إليها فى نموه الذاتى . ولا تتطلب محبة الله من الإنسان أن يتخلى عن اللذات والمسرات التى يستمدها من الأشياء كما لا تتطلب منه أن يستأصل من نفسه حبه لذاته ، ولكنها تتطلب منه أن ينمو بنفسه فى اتجاه يصير فى نهايته ، حب الذات حباً للنفس التى وصلت إلى

مستوى الكمال والرضا وأصبحت بذلك من النفوس المطمئنة ، أى أن لذة الروح وحبها لذاتها صارت حقيقة اكتسبها الإنسان بعد عملية نمو كامل متكامل ، وخبرها وعرف إبانها المدى الكامل للوجود وللطبيعة الإنسانية . وتحمى محبة الله كالغاية النهائية طالب المعرفة من أن يتسلط عليه حب مايرضى شهواته وحبه فى البقاء ، فى المرحلة التى تكون فيها متطلبات شهواته وغضبه ورغبته فى السيادة لم تروض بعد ترويضاً كافيا .

ومحبة الله كالإيمان بوحدته ، هى هدف . والانقطاع إلى تحقيق هذا الهدف يسهل على طالب الحقيقة الاستمرار فى سعيه إلى مالا نهاية، فيرى الأشياء الأخرى والتى قد تبدو له إنها تضمن دوام وجوده وكماله ، فى موضعها الصحيح فى مقياس أهمية الأشياء . إذ تتغير بازدياد معرفته وتفهمه وهو فى رحلته إلى الله أهمية الأشياء عنده تغيرا مستمرا إلى أن يصل أخيراً إلى مستوى اليقين فى معرفة الله . ولا ريب فى أن اتباع هذا السبيل وحده ، هو الذى يمكنه من تحقيق أسمى مافيه، والتوصل إلى الوحدة فى نفسه .

فليس هدف الإنسان فى الحياة الفاضلة استئصال مافى طبيعته ، أو كبت ما قد يحول دون نموها نمواً كاملا ، وإنما هدفه قبول كل ناحية من نواحى هذه الطبيعة كمصدر من مصادر الخبرة والمعرفة، وترويضها بطريقة تضمن له كمال النمو المتكامل . وهو يحتاج فى سعيه إلى هدف من طبيعته أن يهمه وأن يوجهه فى سعيه لتحقيق الكمال المتكامل فى نفسه . والله سبحانه وتعالى هو الهدف الوحيد الذى يملك هذه القوة ، وقد فطر الإنسان على السعى له .

ويرى الغزالى ، أن كبت العواطف الإنسانية العادية يكون فى حد ذاته عائقا عن معرفة الله ، فالإنسان لايستطيع تفهم معنى الشوق إلى الله تعالى إلا إذا كان قد خبر معناه فى الرغبات الإنسانية العادية(١) . ولا يستطيع أيضاً أن يفهم التناسب بينه وبين ربه إلا إذا خبر عمق هذا التناسب فى الحب

---

(١) راجع كتاب المحبة والشوق من الأحياء . ص ٢٦٢٨ وما بعدها .

الإنسانى . ولا يمكن فهم حقيقة هذا التناسب الذى يكون بين الإنسان وربه وما يقترن به من عواطف ، عن طريق اللغة ، ولكن بعض العبارات مع التجارب العادية التى يمر بها الإنسان إلى الصلات العميقة التى يحس بها تجاه من يحبه ، تكون أدلته لفهم مابينه وبين الله من صلة ومناسبة . وكل مايمكن قوله عن طريق التعبير هو وجود مناسبة بين الإنسان وخالقه ، وفى هذا يقول الغزالى :

« فالذى يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل من الصفات التى أمر فيها الاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية حتى قيل « تخلقوا بأخلاق الله . » وذلك فى اكتساب محامد الصفات التى هى من الصفات الالهية ، من العلم والبر والإحسان واللطف وإفاضة الخير والرحمة على الخلق ، والنصيحة لهم ، وإرشادهم إلى الحق ، ومنعهم من الباطل ، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة ، فكل ذلك يقرب إلى الله سبحانه وتعالى ، لا بمعنى طلب القرب من المكان بل بالصفات »(١) .

أما بالنسبة لقضية خلود الإنسان ، فالغزالى يعتبر الموت إنتقالا من حالة إلى حالة أخرى فى الوجود ثم يقول . . « فدنياك وآخرتك عبارة عن حالتين من أحوال قلبك ؛ فالقريب الدانى منهما يسمى دنيا، وهو كل ماقبل الموت، والمتراخى المتأخر يسمى « آخرة » وهو مابعد الموت »(٢) . والفرق بين حالتى « القلب » هاتين ، فى الآخرة ، سببه نوع حياة القلب فى الدنيا . وقد بحثنا فى أوضاع الدنيا بحثا وافيا وكافيا . أما مايبقى فى القلب بعد المـــوت ويصحبه فى الآخرة ، فهو « العلم والعمل » ، أى مستوى ونوع النمو الذى حققه القلب فى دنيـــاه ..

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٠١ . راجع أيضاً كتاب الغزالى « المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى » ففيه يشرح الغزالى معنى كل أسم من هذه الأسماء ثم يبين حظ الإنسان منه وذلك ليوضح المناسبة الباطنية بين العبد والخالق فى الصفات . وهذا الكتاب خير معين لمن يريد درس الصورة المتكاملة لشخصية المسلم وصفاته .

(٢) الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٣٩

« وليس الموت عدماً ، وإنما هو فراق هذه الدنيا وقدوم على الله تعالى »(١) .
فالعلم والعمل هما : الصفتان الغالبتان على حالتي الوجود : أى الدنيا والآخرة ،
لكن هاتين الصفتين تكتسبان فى الدنيا فى عملية نمو القلب فى الجسم ، والعمل معناه
هنا ، ما تخلفه أعمال الإنسان من آثار فى نمو القلب على سبيل التمييز بما يحدث فى
القلب نفسه « كعارف » . « فالعمل » هو ماتولد فى القلب من صفات واتجاهات
نتيجة أعماله فى الدنيا .

ويؤكد الغزالى أن نمو « العلم والعمل » يستمر مع الإنسان بعد موته .
أما حياة الروح أو القلب بعد الموت ، فأما أن تكون « نعيما » أو « جحيما »
طبقا لنوع النمو الذى حققه القلب فى دنياه . ويؤكد الغزالى فى كتابى « الكيمياء »
و « الأحياء » وفى أكثر من موضوع أن النعيم والجحيم حالتان روحيتان للقلب .
وبعد الموت يصبح بصر الإنسان كما جاء فى القرآن الكريم « حديدا » ، أى يصبح
قادرا على أن يرى نفسه دون حجب من بدنه ، وهكذا نرى أن الغزالى يشير
إلى أن النعيم والجحيم ، حالتان من الوجود ، تعود كل منهما إلى نوع الملذات التى
نمت فى قلب الإنسان فى دنياه . ولو كانت الملذات عند الإنسان فى دنياه من
الشهوات والغضب ، فإن حالته بعد الموت تنقلب إلى جحيم لايطاق من العذاب ،
إذ يستحيل عليه إشباعها فى حالة الموت ، أما إذا كانت من نوع الملذات الروحية
كطلب العلم والفضيلة ، فإن حالته بعد الموت حالة مسرة وإنشراح . إذ أن
من السهل أرضاء هذه الملذات بعد أن تتحرر الروح من أى انشغال بالجسد وتواصل
الروح فى الحالتين نموها نحو الكمال الأكبر ، والقضايا هنا متعددة ومعقدة
لكن الفقرات التالية فى كتابات الغزالى عن « شوق العارف » للقاء الله ، تدل على
تفكير الغزالى فى هذا المجال :

« وأما شوق العارف فيشبهه أن لايكون له نهاية ، لافى الدنيا ولا فى
الآخرة ، إذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة ، من جلال الله
تعالى وصفاته وحكمته ، وأفعاله ، ماهو معلوم لله تعالى ، وهو محال ،

---

(١) الأحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٢

لأن ذلك لا نهاية له . ولا يزال العبد عالما بأنه بقى من الجمال والجلال مالم يتضح له ، فلا يسكن قط شوقه لاسيما من يرى فوق درجته درجات كثيرة ، إلا أنه تشوق إلى استكمال الوصول، مع حصول أصل الوصال فهو يجد لذلك شوقا لذيذا لا يظهر فيه ألم .

« ولا يبعد أن تكون ألطاف الكشف والنظر متوالية إلى غير نهاية . فلا يزال النعيم واللذة متزايدا أبدا الاباد . وتكون لذة ما يتجدد من لطائف النعيم شاغلة عن الإحساس بالشوق إلى مالم يحصل . وهذا بشرط أن يمكن حصول الكشف ، فيما لم يحصل فيه كشف فى الدنيا أصلا ، فإن كان ذلك غير مبذول ، فيكون النعيم واقفا على حد لا يتضاعف ، ولكن يكون مستمرا على الدوام . وقوله سبحانه وتعالى (نورهم يسعى بين أيديهم ، وبإيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا)(١) محتمل لهذا المعنى ، وهو أن ينعم عليه بإتمام النور ، مهما تزود من الدنيا أصل النور .

« ويحتمل أن يكون المراد به إتمام النور ، فى غير ما استنار . فى الدنيا استنارة محتاجة إلى مزيد من الاستكمال والإشراق ، فيكون هو المراد بتمامه . وقوله تعالى (أنظرونا نقتبس من نوركم ، قيل أرجعوا وراكم فالتمسوا نورا) (٢) يدل على أن الأنوار لابد وأن يتزود أصلها فى الدنيا ، ثم يزداد فى الآخرة اشراقا . فأما أن يتجدد نور فلا . » (٣)

---

(١) سورة التحريم — الآيه (٨)

(٢) سورة الحديد — الأية (٣) — وبداية الآية الكريمه هى : « يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا . أنظرونا نقتبس . . » إلى آخر الآية .

(٣) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٣٠

ويتضح من هذا الحديث ، أن أمور الحياة الإنسانية تشتق أهميتها من تلك اللحظة فى حياة الروح التى تفارق فيها هذه الدنيا ، أى من لحظة الموت . ويقسم الغزالى الأشياء بالنسبة لهذا الهدف إلى ثلاثة أقسام (١) . القسم الأول منها هو ما كان للدنيا صورة ومعنى ، ولا تخدم الإنسان فى طريق معرفة الله ومحبته . أما القسم الثانى فهو ما يكون معناه لله ويمكن أن يجعل لغير الله ، كالفكر والذكر والكف عن الشهوات . فإذا كان « الغرض من الفكر ، طلب العلم للتشرف به ، وطلب القبول بين الخلق بإظهار المعرفة : أو كان الغرض من ترك الشهوة حفظ المال ، وصحة البدن ، أو الاشتهار بالزهد ، فقد صار هذا من الدنيا بالمعنى وإن كان يظن بصورته لله تعالى » (٢) ولذا فهو لا يحقق شيئاً فى طريق الوصول إلى السعادة الأزلية . وأما القسم الثالث فما يكون معناه للدنيا ويمكن أن يجعل لله ، فيعين الانسان فى رحلته إلى الله . ويضم هذا القسم المأكل والمسكن والزواج وكل ماهو ضرورى لبقاء الانسان وسلامته وبقاء ولده وسلامته .

ووراء هذا المعيار فى أهمية الأشياء مبدأ أساسى يتعلق بنية الانسان فى طلب الشىء ، فأهمية الشىء تقررها النية التى دفعت الانسان إلى طلبه . فطلب العلم مثلا يترك آثاراً مختلفة فى نمو القلب ، عندما يطلب كوسيلة للحصول على السلطة والشهرة ، بدلا من أن يكون وسيلة فى معرفة أفعال الله وخبرتها بقصد الوصول إلى معرفة الله تعالى ومحبته . فالصفات التى تتولد فى القلب فى الحالة الأولى تختلف تمام الاختلاف عن الصفات التى تتولد فيه فى الحالة الثانية . وتكون حالة القلب عند الموت فى الحالة الأولى مختلفة عن الحالة الثانية . وقد رأينا أن مستوى المعرفة التى يكتسبها الانسان يعتمد اعتماداً كلياً ووثيقاً على نوع الفضائل التى تتحكم فى نموه . وقد يتوهم أن طلب العلم فى الحالتين السابقتين ، يؤدى إلى خلق نفس النمو فى القلب . لكن العلم المكتسب فى الحالتين يختلف بالفعل فى درجته وفى نوعه ، إذ أن الصفات المتولدة من الاختلاف فى النية والدافع تختلف

---

(١) أنظر الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٢ ومابعدها

(٢) الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٣ — ١٧٤٤

بل وقد تتعارض ، وعلى هذا الأساس يكون نوع الفهم الذى يحققه الانسان الذى يطلب العلم بقصد الحصول على السلطة والجاه ، مختلفاً عن فهم ذلك الإنسان الذى يطلبه بقصد القرب من الله سبحانه وتعالى .

وقد يصبح هذا المبدأ نفسه أكثر وضوحاً عن طريق دراسة أهمية الأشياء التى يضمها القسم الثالث ، فالمأكل والملبس والمسكن وغيرها ، وإن كانت من الأمور اللازمة للبقاء ولحفظ سلامة الجسم ، إلا أن لكل إنسان من كل منها حظ ولذة . وتختلف الصفات التى تنمو فى القلب عندما يكون البقاء وسلامة الجسم هما الهدف فى طلب هذه الأشياء عن تلك التى يكون الدافع الرئيسى لها الملذات الفورية النابعة عنها ، أو يكون اكتساب الجاه والشهرة . وتختلف هذه الصفات أيضاً عند الذى يتصور أن تجميع هذه الأمور يضمن له الخلود وكمال الوجود ، عنها بالنسبة إلى إلى آخر يؤمن أن هذه الأمور هى وسائل إلى بقائه ، وبالتالى إلى اكتسابه المعرفة بأفعال الله سبحانه وتعال وخبرتها .

وقد يطلب اثنان نفس الشىء . أولهما يطلبه للشهرة فيتعطل نموه نحو الكمال . بينما يزداد الثانى به حماسة فى رحلته إلى الله سبحانه وتعالى . فليس الشىء فى حد ذاته أو اللذة التى تقترن به هما مايقرران تأثيره فى القلب وإنما هو السبب الذى دفع الإنسان إلى طلبه ، وكذلك فقد يرى طالب الجاه أن الحصول على أشياء معينة أمر فى منتهى الأهمية بالنسبة إلى غايته ، بينما يظل المتقرب إلى الله غير مكترث بهذه الأشياء نفسها حتى ولو كانت فى متناول يده .

وكتاب ذكر الموت ومابعده هو آخر كتب « الأحياء » فذكر الموت يوقظ فى الانسان حالة من التفحص الدقيق فى رغبته فى دوام الوجود وكماله . فذكره لحظة تتيح للإنسان الفرصة فى أن يعرض فى فكرة أهمية الأشياء من زاوية تختلف كل الاختلاف عن تلك التى ينظر فيها الإنسان الذى لايشعر بالموت ولايذكره . فالموت لحظة قادمة ، يستطيع أن يرى فيها الانسان نهاية احتمالات النمو التى قد يعرفها قلبه ، ويرى أهمية الأمور المتعلقة بكل احتمال منها . فذكر

الموت لحظة يستطيع فيها الانسان أن يتحرر بنفسه عن الأهمية الفورية للأمور وأن يرى أهميتها فى نموه الذاتى من منظور مدى حياته كلها .

وقد كنا حتى الآن نولى اهتمامنا بصورة خاصة إلى النمو الذاتى فى الانسان وخاصة الانسان الذى وجه نفسه لمعرفة الله . وسنخصص ما تبقى من هذا الفصل إلى عرض بعض الفقرات التى تدل على آراء الغزالى الأساسية فى المجتمع الانسانى ككل .

ولعل من المهم أن نلاحظ هنا أن اراءه فى طبيعة المجتمع الإنسانى تؤلف جزءاً من مفهومه العام فى نظام الكون . وهو يعرض هذه الآراء فى كتاب « الصبر والشكر » من كتاب « الأحياء » . فمن مبدأ التوحيد يرى الغزالى المجتمع الانسانى جزءاً من وحدة الوجود . ومن الناحية الأخرى يرى المجتمع الانسانى وحدة متكاملة إذا نظرنا ككل إليه .

ولا يمكن فهم إتجاهات الغزالى الأساسية وآراءه فى المجتمع الإنسانى فهما صحيحاً ، إلا إذا ربطناها بالأصول التى تستند إليها فى القرآن الكريم . فالكتاب الكريم نفسه يحث على وجوب البحث فى كل ميدان من ميادين العلم والخبرة من ناحية ، ويوجه ذلك كله نحو معرفة الله تعالى من الناحية الأخرى . وفى هذا يقول الله جل شأنه لنبيه المصطفى عليه الصلاة والسلام .. « كتاب أنزلناه اليك مباركا ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب »[1] وتدل الآيات الكريمة على أثر القرآن الكريم فى توليد بعض الاتجاهات الأساسية ، وفى تحديد مجالات الاهتمام فى تفهم المجتمع الإنسانى .

فالفروق الفردية بين الناس والفروق بين المجتمعات ليست أموراً تتطلب من الإنسان « التسامح » ، بل خلقها الله كذلك لمنفعة البشر أنفسهم . فهى تدل على حكمة الهية ، ويجب فهمها وتقديرها على هذا الأساس . قال تعالى :

« يا أيها النـاس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل

---

(١) سورة ص الآية (٩)

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير »(١)

وكذلك ما من قوم أو أمة لم يبعث الله إليها بشيء من التوجيه والهداية ، وليس من حق الناس أن يفصلوا فى اختلاف أساليب العبادة عند الناس . فالله وحده جل شأنه ، هو الفصل فى هذه القضايا ... قال تعالى :

« لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه ، فلا ينازعك فى الأمر ، وادع إلى ربك ، إنك لعلى هدى مستقيم ، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون »(٢)

وكذلك فالتاريخ وإنماط الحياة المختلفة التى تسهر عليها الأمم ، هى مصادر لاغنى عنها فى تفهم مبادىء الحياة الفاضلة وتمييزها عن غيرها . قال تعالى :

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » (٣)

وكذلك تؤدى أمجاد الأمم المختلفة وهزائمها نفس الغرض ، وفى ذلك يقول جل شأنه :

« ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس ، وليعلم الله الذين آمنوا ، ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين . وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين »(٤)

---

(١) سورة الحجرات الآية (١٣)

(٢) سورة الحج الايات (٦٧) — (٦٩)

(٣) سورة آل عمران الآية (١٣٧)

(٤) سورة آل عمران الآيتان (١٤٠) و (١٤١)

وقوله تعالى :

« أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها،فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور»[٢]

فالمبدأ الأول الذى يجب أن نضعه نصب أعيننا عند تفهم المجتمع الإنسانى هو أن ليس فيه شىء من خلق الإنسان ، وأن الله وحده هو الخالق وهو المهيمن وعلى هذا يجب أن نفهم المجتمع من منظور الله سبحانه وتعالى . لكن الله لا يحكم المجتمع عن طريق مؤسسة أو وكالة إنسانية . وقد سبق لنا أن رأينا كيف يحكم الله عبيده عن طريق « جنوده » ، الذين يشملون النواحى المختلفة من الطبيعة الإنسانية نفسها . وعلى نفس الأساس ، يمكن القول أن الله يحكم المجتمع الإنسانى عن طريق جنوده ، الذين يضمون الجنس البشرى كله . وقد سبق لنا أن رأينا بالنسبة إلى الفرد أن تفهمه يتحكم فى درجة حريته فى العمل ، وعلى هذا الأساس يكون الفهم الإنسانى فى المجتمع الإنسانى أيضاً أحد العوامل التى تتحكم فى درجة حريته فى التطور والتبدل .

فالاتجاه الفكرى الأول عند العالم الإجتماعى المسلم ، هو معرفة حكمة الله تعالى فى حياة الجنس البشرى ومعرفة أسلوبه تعالى فى حكم المجتمع البشرى . لذلك يتجه العالم المسلم إلى معرفة « جنود » الله تعالى فى حياة المجتمع . والعقل الإنسانى وما ينتج عنه من أفكار ومفاهيم ومبادىء فى السلوك البشرى ، والمؤسسات والنظم البشرية ، كل ذلك وغيره مما وجد فى المجتمع هى « جنود » الله فى حكم المجتمع — وكذلك كل تاريخ الجنس البشرى ، وإنتصارات شعوبه المختلفة وهزائمها ، والفروق بين الأفراد والفروق بين الأمم وكل شىء يتعلق بحياة الإنسان ، كلها عناصر لابد من فهمها لفهم معنى حكم الله للبشر ووحدة البشر تحت حكمه تعالى . وسنرى فى الفقرات التى سنقتبسها بعد قليل كيف تعمل العوامل الجغرافية والتواكل الاقتصادى بين الأمم على توحيد الجنس البشرى .

---

(١) سورة الحج الآية (٤٦)

وقد تؤدى أبحاث العالم الإجتماعى المسلم إلى تفهم المبادىء التى أوحى بها الله جل شأنه إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بوصفها خير القواعد التى تضمن سعادة البشر. ويصبح التفهم الإنسانى لهذه المبادىء كما يقتضيه المنهج فى الفقرة السابقة، أحد العوامل المهمة فى تقرير حياة المجتمع، أى أحد «الجنود» المباشرة التى يتعمدها الله فى حكم البشر.

ولا يستطيع المفكر الاجتماعى المسلم أن يرسم صورة مثالية للمجتمع الإنسانى على النحو الذى رسمه المفكرون الغربيون فى نظرياتهم السياسية، فمثل هذه المحاولة تؤدى حتما إلى تجاهل حكم الله. ولا يفترض فى المفكر المسلم أن يفعل أكثر من التحرى عن القوى المسيطرة على المجتمع الانسانى وأن يصل من تحريه هذا إلى معرفة الحكمة التى تتضمنها تعاليم القرآن الكريم ومبادؤه. وتكون مهمته الثانية ترجمة هذه المبادىء إلى قواعد عملية عن طريق «الاجتهاد» لتطبيقها فى المجتمع. ولا يستطيع المفكر الاجتماعى المسلم أيضاً أن يحصر اهتمامه فى «مدينة» أو «امبراطورية» أو «دولة قومية» إذا أن ملكوت الله لا يمكن تحديده على هذا النحو. فالله سبحانه وتعالى يحكم فى الواقع كل شىء، وليس المفكر المسلم والمجتمع الذى يعيش فيه إلا جزءاً من هذا الكل. وحكم الله للبشر لا يعنى «حكومة معينة» للجميع كما تفترض بعض الأديان الأخرى، حيث يتحتم على كل فرد فيها أن يتبع طريقة واحدة معينة فى الحياة، ولكن حكم الله ملكوت موجود منذ الأزل وباق إلى أن يشاء الله، ومن المجتمعات من جاءها هدى من الله خير مما جاء غيره، والتاريخ واختلاف الأمم مصادر فى غاية الأهمية لإدراك الحكمة فى مبادىء القرآن الكريم.

وتؤدى دراسة الاختلاف بين الأمم إلى المزيد من المعرفة التى تعتبر أساسية فى معرفة الله وتفهم الحكمة فى القرآن الكريم. لكن حكم الله كما هو مفهوم فى الإسلام يولد شعوراً من الانتساب الصادق إلى المجتمع البشرى كله. وقد وردت عبارة «يا أيها الناس» التى جاء فى الآية الكريمة قبل قليل فى أماكن عدة فى القرآن الكريم «وهى لمخاطبة الناس كافة. وكذلك يوجه المفكر الاجتماعى المسلم خطابه بنفس الأسلوب لا إلى مجتمعه وحده، أو إلى مجتمع معين، بل إلى الناس

جميعاً ، إذ على الرغم من إدراكه لما بين المجتمعات من تباين واختلاف . ولوجود عدد كبير من هذه المجتمعات ، فانه أكثر إدراكا وأكثر وعياً بوجود حكم الله الحقيقى على الناس جميعاً . وهكذا يتحد الجنس البشرى فى مفهوم العالم المسلم دون أن يكون منظما فى تنظيم اتحادى انسانى . فبالرغم من وجود الاختلاف بين الناس إلا أن الوحدة قائمة فى ظل الله تعالى ، ولذلك لايرى العالم المسلم أى ضرورة لتوحيد انماط الحياة بين الأمم جميعاً تحت سيطرة تنظيم إنسانى واحد .

وفى هذه المناسبة ، لعل من المفيد أن نذكر عناية الاسلام الكبرى بالإنسان الفرد ، وقد تولينا دراستها فى الفصول السابقة فى كتابات الأمام الغزالى . فالفرد وحده مسئول عن مصيره فى نموه ، ومسئوليته هذه مسئولية بينه وبين الله تعالى مباشرة . فالمجتمع غير مسئول مسئولية نهائية عن مصير الفرد . وتتوقف درجة خضوع الفرد للمجتمع وتأثره به فى نموه على درجة تفهمه ومستواه فى المعرفة . فحرية الانسان كما شرحناها فى هذا الكتاب لايضمنها المجتمع . وإنما يضمنها مستوى المعرفة التى حققها الانسان فى نفسه . وبعض المجتمعات خير من بعضها فى نمو معرفة الانسان ، ولكن الانسان الحر ليس ثمرة مجتمع معين وإن كان بعض المجتمعات خير من بعضها فى تهيئة الظروف الصالحة لهذه الحرية ولتنميتها . فالمجتمع شرط من الشروط ، أو بعبارة أخرى واحد من « جنود » الله الكثيرة الفعالة فى مصير الانسان . ومن هنا كان الانسان فوق البيئة وفوق المجتمع فى الوصول إلى مستوى الحرية . فحريته هى ثمرة جهاده هو بالرغم من كل مايحيط به من مؤثرات .

وإذا ميزنا الاسلام بخصائص تميزه عن غيره من الأديان ، فإن من أهم هذه الخصائص ما يمكن أن نسميه « حكم الانسان الذاتى » لنفسه من ناحية ، وحكم الله الحقيقى للمجتمع الانسانى كله دون أن يمثل سلطانه تعالى أى منظمة إنسانية خاصة .

وبعد هذه الملاحظات العامة نعود إلى الغزالى متذكرين أن المبادىء التى ذكرناها تسيطر على تفكيره كعالم مسلم .

ويبرز الغزالى من « جنود » الله بالنسبة إلى وحدة الجنس البشرى الحقيقة الواقعة بأنه لاتوجد منطقة جغرافية واحد قادرة على الاكتفاء الذاتى من الناحية الاقتصادية . فالحقيقة أنه لايوجد اقليم جغرافى واحد تتوافر فيه جميع الشروط اللازمة لنمو جميع المنتجات الغذائية . ووجود حاجات الإنسان الأخرى دليل على حكمة الخالق الذى أرغم الناس من جميع البلاد المختلفة على احتياج بعضهم البعض. فالتواكل الاقتصادى الحتمى بين مختلف أمم العالم ، وسعى الناس جميعاً لسد حاجات ماتولد فيهم من رغبات نتيجة الشهوات والغضب وحب السيادة الموجودة فى طبيعة كل منهم ، وسعيهم جميعاً لضمان دوام وجودهم وكماله وتجميع مايتوهمون أنه يضمن ذلك ، كل هذه هى من بعض « جنود » الله التى تفرض الوحدة الانسانية وفى هذا يقول الغزالى ....

« اعلم أن هذه الأطعمة كلها لا توجد فى كل مكان . بل لها شروط مخصوصة لأجلها ، توجد فى بعض الأماكن دون بعض . والناس منتشرون على وجه الأرض ، وقد تبعد عنهم الأطعمة ويحول بينهم وبينها البحار والبرارى . فانظر كيف سخر الله تعالى التجار ، وسلط عليهم ، حرص حب المال ، وشهوة الربح ، مع أنهم لا يغنيهم فى غالب الأمر شيء ، بل يجمعون ، فإما أن تغرق بها السفن ، أو تنهبها قطاع الطريق ، أو يموتوا فى بعض البلاد فيأخذها السلاطين. وأحسن أحوالهم أن يأخذها ورثتهم وهم أشد أعدائهم لو عرفوا . فانظر كيف سلط الله الجهل ، والغفلة عليهم ، حتى يقاسوا الشدائد فى طلب الربح ، ويركبوا الأخطار . ويغرروا بالأرواح فى ركوب البحر ، فيحملون الأطعمة ، وأنواع الحوائج من أقصى الشرق والغرب إليك .

« وانظر كيف علمهم الله تعالى صناعة السفن ، وكيفية الركوب فيها.

وانظر كيف خلق الحيوانات، وسخرها للركوب والعمل فى البرارى.
وانظر إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى الفرس كيف امتازت بسرعة
الحركة ، وإلى الحمار كيف جعل صبورا على التعب،وإلى الجمال كيف
تقطع البرارى وتطوى المراحل تحت الأعباء الثقيلة على الجوع والعطش.
وأنظر كيف يسيرهم الله تعالى بواسطة السفن والحيوانات فى البر
والبحر ليحملوا إليك الأطعمة وسائر الحوائج .

« وتأمل ما تحتاج إليه الحيوانات من أسبابها وأدواتها ، وعلفها ،
وما تحتاج إليه السفن ، فقد خلق الله تعالى جميع ذلك إلى حد الحاجة
وفوق الحاجة . وإحصاء ذلك غير ممكن ، ويتمادى ذلك إلى أمور
خارجة عن الحصر ، نرى تركها طلبا للإيجاز » . (١)

ويمضى الغزالى بعد ذلك فيناقش المتاعب التى تحتمل فى إعـــداد الأطعمة
وأصلاحها ؛ ليصل من ذلك إلى ضرورة التواكل بين الناس وإلى وحدة الهدف
فى جميع المهن والحرف الإنسانية . فهو يدرس بالتفصيل حالة رغيف واحد من
الخبز وما يتطلبه إعداده من عمل وعناء ، منذ اللحظة التى تبذر فيها حبة القمح ،
إلى أن يصبح الرغيف جاهزا للآكل كمثل على هذا التواكل ، فيقول :

« فتأمل عدد هذه الأفعال التى ذكرناها ، ومالم نذكره ، وعدد
الأشخاص القائمين بها ، وعدد الآلات التى يحتاج إليهـا من الحديد
والخشب والحجر وغيره ، وانظر إلى أعمـــال الصناع فى أصلاح
الآلات الحارثة ، والطحن والخبز من نجار وحداد وغيرهما ، وأنظر
إلى حاجة الحداد إلى الحديد والرصاص والنحاس وأنظر كيف خلق
الله تعالى الجبال ، والأحجار والمعادن وكيف جعل الأرض قطعا
متجاورات مختلفة . فإن فتشت علمت أن رغيفا واحدا لايستدير
بحيث يصلح لأكلك يامسكين ، مالم يعمل عليه أكثر من ألف
صانع (٢)

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٧٤
(٢) « « « « ص ٢٢٧٥

ولكن رغيف الخبز ، ليس مجرد ثمرة إنسانية . فانتاجه يفترض وحدة الوجود كله ويعبر عنه . ولهذا نراه يمضى قائلا على الفور . . . . .

« فابتدىء من الملك الذى يزجى السحاب ، لينزل الماء ، إلى آخر الأعمال من جهة الملائكة ، حتى تنتهى النوبة إلى عمل الإنسان ، فإذا استدار الرغيف ، طلبه قريب من سبعة آلاف صانع ، كل صانع أصل من أصول الصنائع التى بها تتم مصلحة الخلق » . (١)

« ولكن هذه الشروط التى تفرض التوا كل بين قوى الطبيعة وبين الناس ليست كافية لتأمين متطلبات الجنس البشرى ، ولذا نراه يقول ..... .

« واعلم أن هؤلاء الصناع المصلحين للأطعمة ، لو تفرقت أراؤهم وتنافرت طباعهم ، تنافر طباع الوحش ، لتبددوا وتباعدوا ، ولم ينتفع بعضهم ببعض : بل كانوا كالوحوش لا يحويهم مكان واحد ، ولا يجمعهم غرض واحد . فانظر كيف ألف الله بين قلوبهم ، وسلط الأنس والمحبة عليهم بقوله تعالى (لو انفقت مافى الأرض جميعا ماالفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم) [٢] فلأجل الألفة ، وتعارف الأرواح اجتمعوا ، وائتلفوا ، وبنوا المدن والبلاد ورتبوا المساكن والدور متقاربة ، متجاورة ، ورتبوا الأسواق والخانات ، وسائر أصناف البقاع مما يطول احصاؤه .

« ثم هذه المحبة تزول بأغراض يتزاحمون عليها ، ويتنافسون فيها ، ففى جبلة الإنسان ، الغيظ والحسد والمنافسة ، وذلك مما يؤدى إلى التقاتل والتنافر ، فانظر كيف سلط الله تعالى السلاطين ، وأمدهم بالقوة والعدة والأسباب ، وألقى رعبهم فى قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعا وكرها . وكيف هدى السلاطين إلى طريق اصلاح البلاد »

---

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٠٥ .
(٢) سورة الانفال — الآية ٦٣

حتى رتبوا أجزاء البلد كأنها أجزاء شخص واحد . تتعاون على غرض واحد، ينتفع البعض منها بالبعض ، فرتبوا الرؤساء والقضاة، والسجن ، وزعماء الأسواق ، واضطروا الخلق إلى قانون العدل ، والزموهم التساعد والتعاون، حتى صار الحداد ينتفع بالقصاب والخباز، وسائر أهل البلد ، وكلهم ينتفعون بالحداد . وينتفع كل واحد بكل واحد بسبب ترتيبهم، واجتماعهم، وانضباطهم، تحت ترتيب السلطان وجمعه، كما يتعاون جميع أعضاء البدن ، وينتفع بعضها ببعض(١) » .

ثم يشرح فى فقرة قصيرة ، الحركة فى عملية متكاملة تضمن حياة البشر وتدل على رحمته تعالى ، فيقول :

« فالخباز يخبز العجين ، والطحان يصلح الحب بالطحن ، والحراث يصلحه بالحصاد ، والحداد يصلح آلات الحراثه، والنجار يصلح آلات الحداد ، وكذا جميع أرباب الصناعات المصلحين لآلات الأطعمة .

« والسلطان يصلح الصناع ، والأنبياء يصلحون العلماء الذين هم ورثتهم والعلماء يصلحون السلاطين ، والملائكة يصلحون الأنبياء ، إلى أن ينتهى إلى الحضرة الربوبية التى هى ينبوع كل نظام ، ومطلع كل حسن وجمال، ومنشأ كل ترتيب وتأليف. وكل ذلك نعم من رب الأرباب، وسبب من الأسباب(٢) » .

ولكل أمة عبر التاريخ أو لكل عقيدة مذهبية (أيديولوجيه) إذا آثرنا استخدام التعبير العصرى الحديث ، أجلها المحدد تؤدى فيه غرضا معيناً فى تاريخ الإنسانية . قال تعالى ... « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم ، لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون(٣) » .

ولعل من حسن حظنا أن الغزالى يقدم لنا قائمة بالمعانى المتعددة لعبارة

---

(١) الاحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٧٦ — ٢٢٧٧
(٢) « « « « س ٢٢٧٧
(٣) سورة الأعراف — الآية ٣٤ .

الأمة » . وقد جرت العادة فى العصر الحديث على استعمال هنا التعبير كترجمة للتعبير عن « حياة وولاء الناس الذين يقيمون فى بلاد محددة » فى المفهوم الغربى . لكن الغالب على معنى « الأمة » كما تشير الفقرة التالية من الغزالى هو « نمط فى الحياة » أو « فلسفة فى الحياة » ، فهو يقول ....

« وأما الأمة فتطلق على ثمانية أوجه : (١) الأمة ، الجماعة ، كقوله تعالى (وجد عليه أمة من الناس يسقون) (١) . (٢) واتباع الأنبياء، كقولك «نحن فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم » (٣) رجل جامع للخير يقتدى به كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة قانتا لله) (٢) ، و (٤) الأمة الدين كقوله عز وجل «إنا وجدنا آباءنا على أمة» (٣) و (٥) الأمة الحين والزمان ، كقوله عز وجل (إلى أمة معدودة) (٤) وقوله عز وجل (وادكر بعد أمة) (٥) . و(٦) والأمة ، القامة. يقال فلان حسن الأمة أى القامة و(٧) والأمة ، رجل مقصود بدين لا يشركه فيه أحد ، قال صلى الله عليه وسلم (يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده) و (٨) الأمة الأم ويقال ، هذه أمة زيد ، أى أم زيد » . (٦)

---

(١) سورة القصص — الآية ٢٣
(٢) سورة النحل — الآية ١٢٠
(٣) سورة الزخرف — الآية ٢٢
(٤) سورة هود — الآية ٨
(٥) سورة يوسف — الآية ٤٥
(٦) الأحياء — كتاب اسرار تلاوة القرآن ص ٥٣٠

ذيــل ...

أصول المجتمع الانسانى وتطوره

أو

حقيقة الدنيا فى نفسها وأشغالها التى استغرقت همم الخلق حتى انستهم أنفسهم وخالقهم ومصدرهم ومورده.

(من كتاب « ذم الدنيا » من أحياء علوم الدين)

للإمام الغزالى

أعلم أن الدنيا عبارة عن أعيان موجودة ، للإنسان فيها حظ ، وله فى اصلاحها شغل ، فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن آحادها ، وليس كذلك .

أما الأعيان الموجودة التى الدنيا عبارة عنها ، فهى الأرض وما عليها ، قال الله تعالى (إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) فالأرض فراش للآدميين ومهاد ، ومسكن ، ومستقر . وما عليها لهم ملبس ، ومطعم ، ومشرب ، ومنكح . ويجمع ماعلى الأرض ثلاثة أقسام : المعادن ، والنبات ، والحيوان . أما النبات ، فيطلبة الأدمى للاقتيات والتداوى . وأما المعادن ، فيطلبها للآلات والأوانى ، كالنحاس والرصاص ، وللنقد كالذهب والفضة ، ولغير ذلك من المقاصد : وأما الحيوان ، فينقسم إلى الإنسان ، والبهائم . أما البهائم ، فيطلب منها لحومها للمأكل ، وظهورها للمراكب والزينه، وأما الإنسان فقد يطلب الادمى أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويسخرهم كالغلمان ، أو ليتمتع بهم كالجوارى والنسوان . ويطلب قلوب الناس ليملكها ، بأن يغرس فيها التعظيم والأكرام وهو الذى يعبر عنه بالجاه ، إذ معنى الجاه ملك قلوب الآدميين . فهذه هى الأعيان التى يعبر عنها بالدنيا ، وقد جمعها الله تعالى فى قوله (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين) وهذا من الأنس (والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة) وهذا من الجواهر والمعادن وفيه تنبيه على غيرها من اللآلىء واليواقيت وغيرها (والخيل المسومة والأنعام) وهى البهائم والحيوانات (والحرث) وهو النبات والزرع .

فهذه هى أعيان الدنيا. إلا أن لها مع العبد علاقتين ، علاقته مع القلب وهو حبة لها وحظه منها ، وانصراف همه إليها حتى يصير قلبه كالعبد. أو المحب المستهتر بالدنيا .ويدخل فى هذه العلاقة جميع صفات القلب المعلقة بالدنيا ، كالكبر ،والغل، والحسد والرياء ، والسمعة وسوء الظن ، والمداهنة ، وحب الثناء ، وحب التكاثر والتفاخر ، وهى هى الدنيا الباطنة . وأما الظاهرة فهى الأعيان التى ذكرناها ، العلاقه الثانية مع البدن ، وهو اشتغاله باصلاح هذه الأعيان ، لتصلح لحظوظه

وحظوظ غيره ، وهى جملة الصناعات والحرف التى الخلق مشغلون بها . والخلق أنما نسوا أنفسهم ، ومآبهم ، ومنقلبهم بالدنيا ، لهاتين العلاقتين ، علاقة القلب بالحب ، وعلاقة البدن بالشغل . ولو عرف نفسه ، وعرف ربه ، وعرف حكمة الدنيا وسرها علم أن هذه الأعيان التى سميناها دنيا ، لم تخلق إلا لعلف الدابة التى يسير بها إلى الله تعالى ، وأعنى بالدابة البدن ، فإنه لايبقى إلا بمطعم ، ومشرب وملبس ، ومسكن . كما لا يبقى الجمل فى طريق الحج إلا بعلف ، وماء ، وجلال .

ومثال العبد فى الدنيا فى نسيانه نفسه ومقصده ، مثال الحاج الذى يقف فى منازل الطريق ، ولا يزال يعلف الناقة ، ويتعهدها ، وينظفها ، ويكسوها ألوان الثياب ، ويحمل إليها أنواع الحشيش ، ويبرد لها الماء بالثلج ، حتى تفوته القافلة ، وهو غافل عن الحج وعن مرور القافلة ، وعن بقائه فى البادية فريسة للسباع هو وناقته . والحاج البصير لا يهمه من أمر الجمل إلا القدر الذى يقوى به على المشى ، فيتعهده وقلبه إلى الكعبة والحج . وإنما يلتفت إلى الناقة بقدر الضرورة . فكذلك البصير فى السفر الآخرة ، لايشتغل بتعهد البدن إلا بالضرورة ، كما لايدخل بيت الماء إلالضرورة . ولا فرق بين إدخال الطعام فى البطن وبين إخراجه من البطن ، فى أن كل واحد منهما ضرورة البدن ، ومن همته مايدخل بطنه فقيمته مايخرج منها . وأكثر ماشغل الناس عن الله تعالى هو البطن . فإن القوت ضرورى وأمر المسكن والملبس أهون . ولو عرفوا سبب الحاجة إلى هذه الأمور ، واقتصروا عليه لم تستغرقهم أشغال الدنيا . وإنما استغرقتهم لجهلهم بالدنيا وحكمتها ، وحظوظهم منها . ولكنهم جهلوا وغفلوا، وتتابعت أشغال الدنيا عليهم . واتصل بعضها ببعض، وتداعت إلى غير نهاية محدودة ، فتاهوا فى كثرة الأشغال ، ونسوا مقاصدها . ونحن نذكر تفاصيل أشغال الدنيا ، وكيفية حدوث الحاجة إليها ، وكيفية غلط الناس فى مقصدها ، حتى تتضح لك أشغال الدنيا كيف صرفت الخلق عن الله تعالى ، وكيف أنستهم عاقبة أمورهم فنقول .

الأشغال الدنيوية هى الحرف ، والصناعات ، والأعمال التى ترى الخلق منكبين عليها وسبب كثرة الأشغال ، هو أن الإنسان مضطر إلى ثلاث ، القوت ،

والمسكن، والملبس فالقوت للغذاء والبقاء، والملبس لدفع الحر والبرد ، والمسكن لدفع الحر والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال. ولم يخلق الله القوت، والمسكن ، والملبس ، مصلحا بحيث يستغنى عن صنعة الإنسان فيه . نعم خلق ذلك للبهائم، فإن النبات يغذى الحيوان من غير طبخ ، والحر والبرد لا يؤثر فى بدنه ، فيستغنى عن البناء ، ويقنع بالصحراء ، ولباسها شعورها وجلودها ، فتستغنى عن اللباس ، والإنسان ليس كذلك ، فحدثت الحاجة لذلك إلى خمس صناعات ، هى أصول الصناعات ، وأوائل الأشغال الدنيوية ، وهى الفلاحة ، والرعاية ، والاقتناص . والحياكة ، والبناء . أما البناء فللمسكن . والحياكة وما يكتنفها من أمر الغزل والخياطة ، فللملبس . والفلاحة للمطعم . والرعاية للمواشى . والخيل أيضا للمطعم والمركب. والاقتناص نعنى به تحصيل ماخلقه الله من صيد ، أو معدن ، أو حشيش ، أو حطب . فالفـــلاح يحصل النباتات . والراعى يحفظ الحيوانات ويستنتجها . والمقتنص يحصل مانبت ونتج بنفسه من غـــير صنع آدمى . وكذلك يأخذ من معادن الأرض ماخلق فيها من غير صنعة آدمى . ونعنى بالاقتناص ذلك ويدخل تحته صناعات وأشغال عدة .

ثم هذه الصناعات تفتقر إلى أدوات وآلات ، كالحياكة ، والفلاحة ، والبناء والاقتناص والآلات إنما تؤخذ إما من النبات وهو الأخشاب. أو من المعادن كالحديد والرصاص وغيرهما أو من جلود الحيوانات. فحدثت الحاجة إلى ثلاثة أنواع أخر من الصناعات ، النجارة . والحدادة والخرز . وهؤلاء هم عمال الالآت . ونعنى بالنجار كل عامل فى الخشب كيفما كان . وبالحداد كل عامل فى الحديد وجواهر المعـــادن حتى النحاس والأبريز وغيرهما . وغرضنا ذكر الأجناس . فأما آحاد الحرف فكثيرة . وأما الخراز ، فنعنى به كل عامل فى جلود الحيوانات وأجزائها. فهذه أمهات الصناعات . ثم أن الإنسان خلق بحيث لايعيش وحده ، بل يضطر إلى الإجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسببين ، أحدهما : حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما . والثانى التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس وتربية الولد . فإن الإجتماع يفضى إلى الولد لامحالة . والواحد لايشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت ، ثم ليس

يكفيه إجتماع مع الأهل والولد فى المنزل ، بل لا يمكنه أن يعيش كذلك مالم تجتمع طائفة كثيرة ، ليتكفل كل واحد بصناعة ، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحه وحده . وهو يحتاج إلى آلاتها ، وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز . وكذلك كيف ينفرد بتحصيل الملبس ، وهو يفتقر إلى حراسة القطن ، وآلات الحياكة والخياطة وآلات كثيرة . فلذلك امتنع عيش الإنسان وحده ، وحدثت الحاجة إلى الاجتماع . ثم لو اجتمعوا فى صحـــراء مكشوفة ، لتأذوا بالحر والبرد والمطر واللصوص فافتقروا إلى أبنية محكمة،ومنازل ينفرد كل أهل بيت به وبما معه من الآلات ، والأثاث ، والمنازل تدفع الحر والبرد والمطر ، وتدفع أذى الجيران من اللصوصية وغيرها . لكن المنازل قد تقصدها جماعة من اللصوص خارج المنازل ، فافتقر أهـــل المنازل إلى التناصر والتعاون ، والتحصن بسور يحاط بجميع المنازل . فحدثت البلاد لهذه الضرورة .

ثم مهما اجتمع الناس فى المنازل والبلاد وتعاملوا ، تولدت بينهم خصومات، إذ تحدث رياسة ، وولاية للزوج على الزوجة ، وولاية للأبوين على الولد لأنه ضعيف يحتاج إلى قوام به ومهما حصلت الولاية على عاقل أفضى إلى الخصومة ، بخلاف الولاية على البهائم ، إذ ليس لها قوة المخاصمة وإن ظلمت . فأما المرأة فتخاصم الزوج ، والولد يخاصم الأبوين ، هذا فى المنزل وأما أهل البلد أيضاً ، فيتعاملون فى الحاجات ويتنازعون فيها ، ولو تركوا كذلك لتقاتلوا وهلكوا . وكذلك الرعاة وأرباب الفلاحة ، يتواردون على المراعى ، والأراضى ، والمياه وهى لا تفى بأغراضهم ، فيتنازعون لا محالة . ثم قد يعجز بعضهم عن الفلاحة والصناعة ، بعمى ، أو مرض ، أو هرم ، وتعرض عوارض مختلفة ، ولو ترك ضائعا لهلك ، ولو وكل تفقده إلى الجميع لتخاذلوا . ولو خص واحد من غير سبب يخصه لكان لا يذعن له . فحدث بالضرورة من هذه العوارض الحاصلة بالاجتماع صناعات أخرى ، فمنها صناعة المساحة ، التى بها تعرف مقادير الأرض، لتمكن القسمة بينهم بالعدل . ومنها صناعة الجندية ، لحراسة البلد بالسيف ، ودفع اللصوص عنهم ، ومنها صناعة الحكم ، والتوصل لفصل الخصومة ، ومنها الحاجة

إلى الفقه ، وهو معـــرفة القانون الذى ينبغى أن يضبط به الخلق ، ويلزموا الوقوف على حدوده ، حتى لا يكثر النزاع ، وهو معرفة حـــدود الله تعالى فى المعاملات وشروطها . فهذه أمور سياسية لابد منها ولا يشتغل بها إلا مخصوصون بصفات مخصوصة من العلم ، والتمييز ، والهداية . وإذا اشتغلوا بها لم يتفرغوا لصناعة أخرى ، ويحتاجون إلى المعاش ، ويحتاج أهل البلد إليهم ، إذ لو اشتغل أهل البلد بالحرب مع الأعداء مثلا ، تعطلت الصناعات . ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح بالصناعات لطلب القوت ، تعطلت البلاد عن الحراس ، واستضر الناس فمست الحاجة إلى أن يصرف إلى معايشهم وأرزاقهم الأموال الضائعة التى لا مالك لها إن كانت ، أو تصرف الغنائم إليهم إن كانت العداوة مع الكفار . فإن كانوا أهل ديانة وورع ، قنعوا بالقليل من أموال المصالح . وإن أرادوا التوسع فتمس الحاجة لا محالة إلى أن يمدهم أهل البلد بأموالهم ، ليمدوهم بالحراسة فتحدث الحاجة إلى الخراج . . ثم يتولد بسبب الحاجة إلى الخراج الحاجة لصناعات أخرى ، إذ يحتاج إلى من يوظف الخراج بالعدل على الفلاحين وأرباب الأموال ، وهم العمال . وإلى من يستوفى منهم بالرفق وهم الجباة والمتخرجون . وإلى من يجمع عنده ليحفظه إلى وقت التفرقة ، وهم الخزان . وإلى من يفرق عليهم بالعدل ، وهو الفارض للعساكر . وهذه الأعمال لو تولاها عدد لا تجمعهم رابطة ؛ إنخرم النظام ، فتحدث منه الحاجة إلى ملك يدبرهم ، وأمير مطاع يعين لكل عمل شخصاً ، ويختار لكل واحد ما يليق به . ويراعى النصفة فى أخذ الخراج وإعطائه ، واستعمال الجند فى الحرب ، وتوزيع أسلحتهم ، وتعيين جهات الحرب ، ونصب الأمير والقائد على كل طائفة منهم . إلى غير ذلك من صناعات الملك . فيحدث من ذلك بعد الجند الذين هم أهل السلاح ، وبعد الملك . الذى يراقبهم بالعين الكالئة ويدبرهم ، الحاجة إلى الكتاب ، والخزان ، والحساب ، والجباه ، والعمال . ثم هؤلاء أيضاً يحتاجون إلى معيشة . ولا يمكنهم الإشتغال بالحـــرف ، فتحدث الحاجة إلى مال الفرع مع مال الاصل وهو المسمى فرع الخراج . وعند هذا يكون الناس فى الصناعات ثلاث طوائف ، الفلاحون ، والرعاة ، والمحترفون . والثانية الجندية الحماة بالسيوف ، والثالثة المترددون بين الطائفتين فى الأخـــذ والعطاء . وهم العمال ، والجباة ، وأمثالهم . فانظر كيف إبتدأ الأمر من حاجة القوت ؛

والملبس ، والمسكن ، وإلى ماذا انتهى . وهكذا أمر الدنيا ، لا يفتح منها باب ، إلا وينفتح بسببه أبواب آخرى. وهكذا تتناهى إلى غير حد محصور ، وكأنها هاوية لا نهاية لعمقها ، من وقع فى مهواة منها إلى أخرى ، وهكـــذا على التوالى .

فهذه هى الحرف والصناعات ، إلا أنها لاتتم إلا بالأموال والآلات ، والمال عبارة من أعيان الأرض وما عليها بمـا ينتفع به ، وأعلاها الأغذية ، ثم الأمكنة التى يأوى الإنسان إليها وهى الدور ، ثم الأمكنة التى يسعى فيها للتعيش كالحوانيت، والأسواق ، والمزارع ثم الكسوة ، ثم أثاث البيت وآلاته . ثم الآلات وقد يكون فى الآلات ما هو حيوان، كالكلب آلة الصيد والبقر آلة الحراثة ، والفرس آلة الركوب فى الحرب. ثم يحدث من ذلك حاجة البيع ، فإن الفلاح ربما يسكن قرية ليس فيها آلة الفلاحة، والحداد والنجار يسكنان قرية لا يمكن فيها الزراعة، فبالضرورة يحتاج الفلاح إليهما ، ويحتاجان إلى الفلاح . فيحتاج أحدهما أن يبذل ما عنده للآخر ، حتى يأخذ منه غرضه ، وذلك بطريق المعاوضة ، إلا أن النجار مثلا إذا طلب من الفلاح الغذاء بآلته ،ربما لايحتاج الفلاح فى ذلك الوقت إلى آلته فلا يبيعه والفلاح إذا طلب الآلة من النجار بالطعام ، ربما كان عنده طعام فى ذلك الوقت ، فلايحتاج إليه . فتتعوق الأغراض ، فاضطروا إلى حانوت يجمع آلة كل صناعة ، ليترصد بها صاحبها أرباب الحاجات . وإلى أبيات يجمع إليها ما يحمله الفلاحون ، فيشتريه منهم صاحب الأبيات ليترصد به أرباب الحاجات ، فظهرت لذلك الأسواق والمخازن ، فيحمل الفلاح الحبوب ، فإذا لم يصادف محتاجا ، باعها بثمن رخيص من الباعة ، فيخزنونها فى انتظار أرباب الحاجات طمعا فى الربح . وكذلك فى جميع الأمتعة والأموال . ثم يحدث لا محالة بين البلاد والقرى تردد ، فيتردد الناس ، يشترون من القرى الاطعمة ، ومن البلاد الآلات وينقلون ذلك ويتعيشون به ، لتنتظم أمور الناس فى البلاد بسببهم ، إذ كل بلد ربما لا توجد فيه كل آلة ، وكل قرية لايوجد فيها كل طعام . فالبعض يحتاج إلى البعض ، فيحوج إلى النقل. فيحدث التجار المتكلفون بالنقل ، وباعثهم عليه حرص جمع المال لامحالة ؛ فيتعبون طول الليل والنهار فى الأسفار لغرض غيرهم ، ونصيبهم منها جمع المال الذى يأكله لا محالة غيرهم إما قاطع طريق . وأمـا سلطان ظالم . ولـكن جعل الله تعالى فى

غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد . بل جميع أمور الدنيـــا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة . ولو عقل الناس وارتفعت هممهم لزهدوا فى الدنيا ، ولو فعلوا ذلك لبطلت المعايش ولو بطلت لهلكوا ، ولهلك الزهاد أيضاً .

ثم هذه الأموال التى تنقل لايقدر الإنسان على حملها ، فتحتاج إلى دواب تحملها ، وصاحب المال قد لاتكون له دابة ، فتحدث معاملة بينه وبين مـالك الدابة تسمى الاجارة . ويصير الكراء نوعا من الاكتساب أيضاً : ثم يحدث بسبب البياعات الحاجة إلى النقدين ، فإن من يريد أن يشترى طعاماً بثوب ، فمن أين يدرى المقدار الذى يساويه من الطعام كم هو . والمعاملة تجرى فى أجناس مختلفة ، كما يباع ثوب بطعام ، وحيوان بثوب ، وهذه أمور لاتتناسب ، فلابد من حاكم عدل يتوسط بين المتبايعين ، يعدل أحدهما بالآخر ، فيطلب ذلك العدل من أعيان الأموال ، ثم يحتاج إلى مال يطول بقاؤه لأن الحاجة إليه تدوم وأبقى الأموال المعادن ، فاتخذت النقود من الذهب ، والفضة ، والنحاس . ثم مست الحاجة إلى الضرب ، والنقش ، والتقدير ، فمست الحاجة إلى دار الضرب والصيارفة . وهكذا تتداعى الأشغال والأعمال بعضها إلى بعض ، حتى انتهت إلى ماتراه .

فهذه أشغال الخلق ، وهى معاشهم . وشىء من هذه الحرف لايمكن مباشرته إلا بنوع تعلم وتعب فى الابتداء . وفى الناس من يغفل عن ذلك فى الصبا فلا يشتغل به ، أو يمنعه عنه مانع ، فيبقى عاجزاً عن الاكتساب ، لعجزه عن الحرف . فيحتاج إلى أن يأكل مما يسعى فيه غيره ، فيحدث منه حرفتان خسيستان ، اللصوصية ، والكداية . إذ يجمعها أنهما يأكلان من سعى غيرهما . ثم الناس يحترزون من اللصوص والمكدين ، ويحفظون عنهم أموالهم ، فافتقروا إلى صرف عقولهم فى استنباط الحيل والتدابير أما اللصوص ، فمنهم من يطلب أعواناً ، ويكون فى يديه شوكة وقوة ، فيجتمعون ويتكاثرون ، ويقطعون الطريق كالأعراب والأكراد . وأما الضعفاء منهم ، فيفزعون إلى الحيل ، إما بالنقب أو التسلق عند انتهاز فرصة الغفلة ، وأما بأن يكون طوارا أو سلالا ، إلى غير ذلك من أنواع التلصص ، والحادثة بحسب ما تنتجه الأفكار المصروفة إلى استنباطها .

وأما المكدى ، فانه إذا طلبها سعى فيه غيره ، وقيل له اتعب واعمل كما عمل غيرك فالك والبطالة ، فلا يعطى شيئاً . فافتقروا إلى حيلة فى استخراج الأموال، وتمهيد العذر لأنفسهم فى البطالة ، فاحتالوا للتعلل بالعجزة ، أما بالحقيقة ، كجماعة يعمون أولادهم وأنفسهم بالحيلة ، ليعذروا بالعمى فيعطون ، وأما بالتعامى ، والتفالج ، والتجانن ، والتمارض ، وأظهار ذلك بأنواع من الحيل ، مع بيان أن تلك محنة أصابت من غير استحقاق ، ليكون ذلك سبب الرحمة .

وجماعة يلتمسون أقوالا وأفعالا ، يتعجب الناس منها ، حتى تنبسط قلوبهم عند مشاهدتها فيسخوا برفع اليد عن قليل من المال فى حال التعجب، ثم قد يندم بعد زوال التعجب ، ولا ينفع الندم . وذلك قد يكون بالتمسخر ، والمحاكاة ، والشعبذة ، والأفعال المضحكة ، وقد يكون بالأشعار الغريبة ، والكلام المنثور المسجع ، مع حسن الصوت . والشعر الموزون أشد تأثيراً فى النفس ، لا سيما إذا كان فيه تعصب يتعلق بالمذاهب كأشعار مناقب الصحابة وفضائل أهل البيت . أو الذى يحرك داعية العشق من أهل المجانة كصنعة الطبالين فى الأسواق وصنعة ما يشبه العوض وليس بعوض ، كبيع التعويذات والحشيش ، الذى يخيل بائعه أنها أدوية ، فيخدع بذلك الصبيان والجهال ، وكأصحاب القرعة والفأل من المنجمين . ويدخل فى هذا الجنس الوعاظ ، والمكدون على رؤس المنابر ، إذا لم يكن وراءهم طائل علمى ، وكان غرضهم استمالة قلوب العوام ،وأخذ أموالهم بأنواع الكدية ، وأنواعها تزيد على ألف نوع وألفين،وكل ذلك استنبط بدقيق الفكرة لأجل المعيشة .

فهذه هى أشغال الخلق وأعمالهم التى أكبوا عليها ، وجرهم إلى ذلك كله الحاجة إلى القوت والكسوة ، ولكنهم نسوا فى أثناء ذلك أنفسهم، ومقصودهم، ومنقلبهم ، ومآبهم فتاهوا وضلوا ، وسبق إلى عقولهم الضعيفة بعد أن كدرتها زحمة الاشتغالات بالدنيا ، خيالات فاسدة ، فانقسمت مذاهبهم ، واختلفت آراؤهم على عدة أوجه . فطائفة غلبهم الجهل والغفلة ، فلم تنفتح أعينهم للنظر إلى عاقبة أمورهم ، فقالوا المقصود أن نعيش أياما فى الدنيا فنجتهد حتى نكسب القوت ، ثم نأكل حتى نقوى على الكسب ، ثم نكسب حتى نأكل فيأكلون ليكسبوا ، ثم يكسبون ليأكلوا . وهذا مذهب الفلاحين والمحترفين، ومن ليس له

تنعم فى الدنيا ، ولا قدم فى الدين . فإنه يتعب نهاراً ليأكل ليلا ، ويأكل ليلا ليتعب نهاراً وذلك كسير السوانى ، فهو سفر لا ينقطع إلا بالموت . وطائفة أخرى زعموا أنهم تفطنوا لأمر ، وأنه ليس المقصود أن يشقى الإنسان بالعمل ولا ينعم فى الدنيا ، بل السعادة فى أن يقضى وطره من شهوة الدنيا ، وهى شهوة البطن والفرج ، فهؤلاء نسوا أنفسهم ، وصرفوا هممهم إلى اتباع النسوان،وجمع لذائذ الأطعمة . يأكلون كما تأكل الأنعام ، ويظنون أنهم إذا نالوا ذلك فقد أدركوا غاية السعادة فيشغلهم ذلك عن الله تعالى وعن اليوم الآخر . وطائفة ظنوا أن السعادة فى كثرة المال ، والاستغناء بكثرة الكنوز فأسهروا ليلهم ، وأتعبوا نهارهم فى الجمع ، فهم يتعبون فى الأسفار طول الليل والنهار ، ويترددون فى الأعمال الشاقة ،ويكتسبون ويجمعون ، ولا يأكلون إلا قدر الضرورة ،شحا وبخلا عليها أن تنقص ، وهذه لذتهم ، وفى ذلك دأبهم وحركتهم ، إلى أن يدركهم الموت فيبقى تحت الأرض أو يظفر به من يأكله فى الشهوات واللذات ، فيكون للجامع تعبه ووباله ، وللآكل لذته . ثم الذين يجمعون ينظرون إلى أمثال ذلك ولا يعتبرون . وطائفة ظنوا أن السعادة فى حسن الاسم ، وانطلاق الألسنة بالثناء ، والمدح بالتجمل والمروءة ، فهؤلاء يتعبون فى كسب المعاش ، ويضيقون على أنفسهم فى المطعم والمشرب ، ويصرفون جميع مالهم إلى الملابس الحسنة ، والدواب النفيسة . ويزخرفون أبواب الدور ، وما يقع عليها أبصار الناس ، حتى يقال أنه غنى ، وأنه ذو ثروة ، ويظنون أن ذلك هى السعادة فهمتهم فى نهارهم وليلهم ؛ فى تعهد موقع نظر الناس ، وطائفة أخرى ظنوا أن السعادة فى الجاه والكرامة بين الناس ، وانقياد الخلق بالتواضع والتوقير ، فصرفوا هممهم إلى استجرار الناس إلى الطاعة بطلب الولايات ، وتقلد الأعمال السلطانية، لينفذ أمرهم بها على طائفة من الناس،ويرون أنهم إذا اتسعت ولايتهم وانقادت لهم رعاياهم ، فقد سعدوا سعادة عظيمة وأن ذلك غاية المطلب . وهذا أغلب الشهوات على قلوب الغافلين من الناس ، فهؤلاء شغلهم حب تواضع الناس لهم عن التواضع لله ، وعن عبادته ، وعن التفكر فى آخرتهم ومعادهم .

ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها ، تزيد على نيف وسبعين فرقة ، كلهم ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل . وإنما جرهم إلى جميع ذلك حاجة المطعم والملبس .

والمسكن ، ونسوا ما تراد له هذه الأمور الثلاثة ، والقـــدر الذى يكفى منها ، وانجرت بهم أوائل أسبابها إلى أواخرها ، وتداعى بهم ذلك إلى مهاو لم يمكنهم الرقى منها .

فمن عرف وجه الحاجة إلى هذه الأسباب والأشغال ، وعرف غاية المقصود منها ، فلا يخوض فى شغل وحرفة وعمل ، إلا وهو عالم بمقصوده ، وعالم بحظه ونصيبه منه ، وأن غاية مقصوده تعهد بدنه بالقوت والكسوة حتى لا يهلك . وذلك أن سلك فيه سبيل التقليل اندفعت الأشغال عنه ، وفرغ القلب ، وغلب عليه ذكر الآخرة ، وانصرفت الهمة إلى الاستعداد له . وإن تعدى به قدر الضرورة ، كثرت الأشغال ، وتداعى البعض إلى البعض وتسلسل إلى غير نهاية . فتتشعب به الهموم . ومن تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا ، فلا يبالى الله فى أى واد أهلكه منها . فهذا شأن المنهمكين فى أشغال الدنيا .

وتنبه لذلك طائفة ، فأعرضوا عن الدنيا ، فحسدهم الشيطان ، ولم يتركهم ، وأضلهم فى الأعراض أيضاً ، حتى انقسموا إلى طوائف ، فظنت طائفة أن الدنيا دار بلاء ومحنة ، والآخرة دار سعادة لكل من وصل إليها ، سواء تعبد فى الدنيا أو لم يتعبد ، فرأوا أن الصواب فى أن يقتلوا أنفسهم ، للخلاص من محنة الدنيا ، وإليه ذهب طوائف من العباد من أهل الهند ، فهم يتهجمون على النار ، ويقتلون أنفسهم بالإحراق ، ويظنون أن ذلك خلاص لهم من محن الدنيا .

وظنت طائفة أخرى أن القتل لا يخلص ، بل لابد أولا من إماتة الصفات البشرية وقطعها عن النفس بالكلية ، وأن السعادة فى قطع الشهوة والغضب ، ثم أقبلوا على المجاهدة وشددوا على أنفسهم ، حتى هـــلك بعضهم بشدة الرياضة ، وبعضهم فسد عقله وجن ، وبعضهم مرض وانسد عليه الطريق فى العبادة ، وبعضهم عجز عن قمع الصفات بالكلية ، فظن أن ما كلفه الشرع محال ، وأن الشرع تلبيس لا أصل له ، فوقع فى الإلحاد . وظهر لبعضهم أن هذا التعب كله لله ، وأن الله تعالى مستغن عن عبادة العباد ، لا ينقصه عصيان عاص ، ولا تزيده عبادة متعبد . فعادوا إلى الشهوات ، وسلكوا مسلك الإباحة ، وطووا بساط الشرع والأحكام ، وزعموا أن ذلك من صفاء توحيدهم ، حيث اعتقدوا أن الله مستغن عن عبادة العباد ، وظن طائفة أن المقصود من العبادات المجاهدة ،

حتى يصل العبد بها إلى معرفة الله تعالى ، فإذا حصلت المعرفة فقد وصل ، وبعد الوصول يستغنى عن الوسيلة والحيلة ، فتركوا السعى والعبادة ، وزعموا أنه ارتفع محلهم فى معرفة الله سبحانه عن أن يمتهنوا بالتكاليف ، وإنما التكليف على عوام الخلق . ووراء هذا مذاهب باطلة ، وضلالات هائلة ، يطول احصاؤها إلى ما يبلغ نيفا وسبعين فرقة . وانما الناجى منها فرقة واحدة ، وهى السالكة ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وهو أن لا يترك الدنيا بالكلية . ولا يقمع الشهوات بالكلية . أما الدنيا . فيأخذ منها قدر الزاد . وأما الشهوات ، فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل . ولا يتبع كل شهوة . ولا يترك كل شهوة . بل يتبع العدل ، ولا يترك كل شيء ولا يطلب كل شيء من الدنيا . بل يعلم مقصود كل ما خلق من الدنيا ، ويحفظه على حد مقصوده فيأخذ من القوت ما يقوى به البدن على العبادة ومن المسكن ما يحفظ عن اللصوص والحر والبرد ، ومن الكسوة كذلك ، حتى إذا فرغ القلب من شغل البدن أقبل على الله تعالى بكنه همته ؛ واشتغل بالذكر والفكر طول العمر ، وبقى ملازما لسياسة الشهوات ، ومراقبا لها حتى لا يجاوز حدود الورع والتقوى . ولا يعلم تفصيل ذلك إلا بالاقتداء بالفرقة الناجية وهم الصحابة فإنه عليه السلام لما قال « الناجى منها واحدة » قالوا يارسول الله ، ومن هم ؟ قال « أهل السنة والجماعة » فقيل ومن أهل السنة والجماعة ؟ قال « ما أنا عليه وأصحابى » وقد كانوا على النهج القصد وعلى السبيل الواضح الذى فصلناه من قبل . فإنهم ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا بل للدين . وما كانوا يترهبون ويهجرون الدنيا بالكلية ، وما كان لهم فى الأمور تفريط ولا إفراط . بل كان أمرهم بين ذلك قواما وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين ، وهو أحب الأمور إلى الله تعالى كما سبق ذكره فى مواضع ، والله أعلم .

تم بحمد الله

فهرس

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد ـ القاهرة



طبع الغلاف بدار الهنا للطباعة ـ ت : ٧١٤٢٢